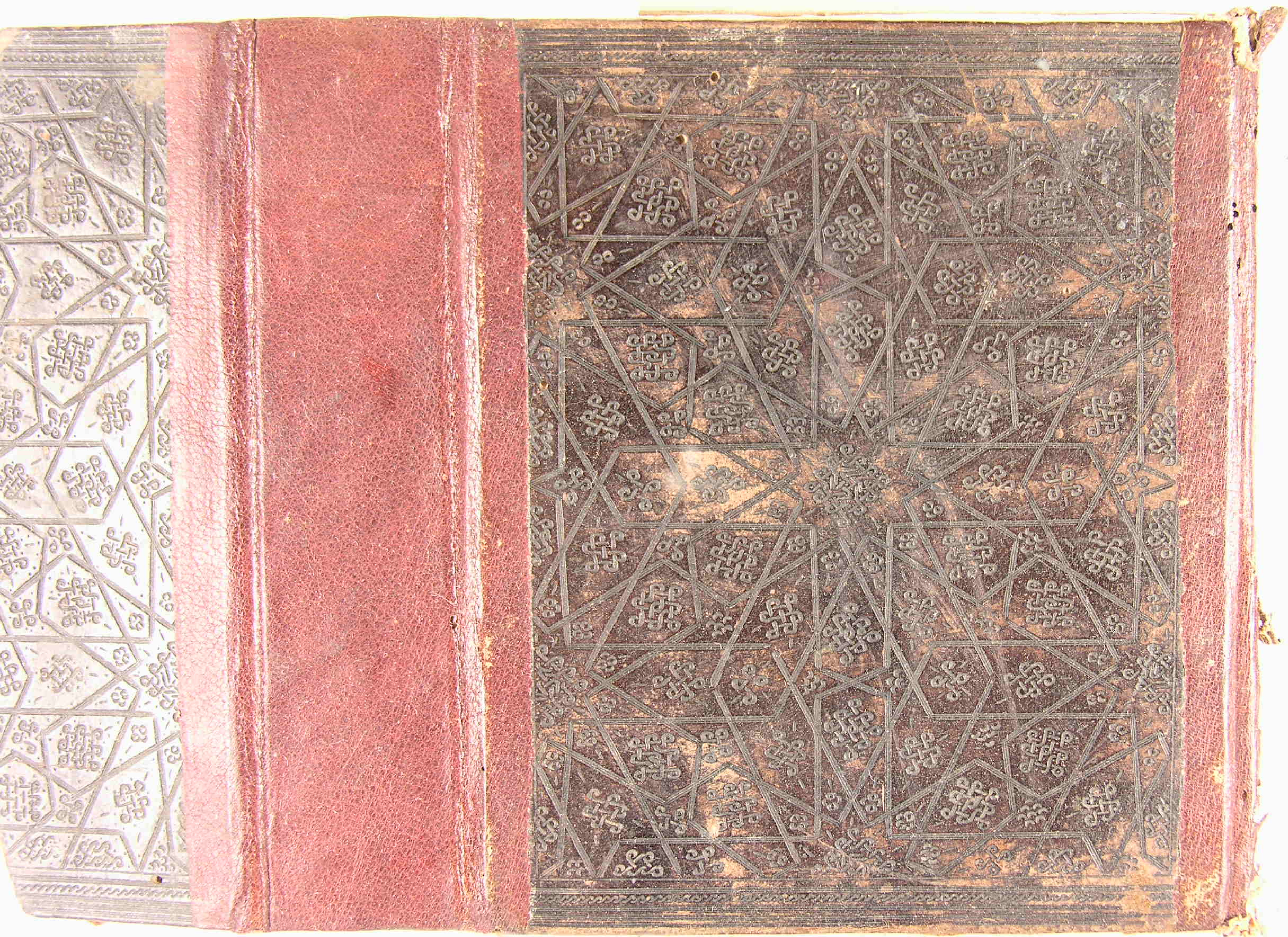


شرح اشارات في المنطق

یا تصطغطمصطیال اجب دعوتی واقض حاجتی

بحق تعغد غطمطيال

حل مشكلات الاشارات

للطوسي



فهرست الكتاب
يشتمل على عشر انماط

النمط الاول في تجوهر الاجسام ط الاول
فيه ست عشر واربع عشر واربع وتسع
اشارة تنبيها تذنيبات اوهام

النمط الثاني في الجهات واجسامها ط الثاني
فيه عشر واربع عشر واربعة وتذنيب وتذكرة
اشارات تنبيها اوهام ونكتة

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية ط الثالث
فيه خمس عشر واربع عشر خمسة وتكملة وتوهم
اشارة تنبيها اوهام ووعد

النمط الرابع في الوجود وعلله ط الرابع
فيه اثنتا عشر وثلثة عشر ووهمان وتذنيبان
اشارة تنبيها وفايدة

النمط الخامس في الصنع والابداع ط الخامس
فيه اربع عشر وسبع تنبيهات ووهم وتكملة واوهام
اشارة تنبيهات وتنبيهات

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب ط السادس
عشر وسبع عشر وثمانية واربع تذنيبات
اشارات تنبيها اوهام ومقدمتان وتكملة تحصيل
وهدايتان وفائدة وتذكير

النمط السابع في التجريد ط السابع
فيه سبع واثنا عشر وستة وتذنيبان وثلث
اشارات تنبيها اوهام تبصرة
وتكملة وحكاية
ونكتة

النمط الثامن في البهجة والسعادة الاخروية ط الثامن
فيه اشارات وسبع عشر ووهمان وتذنيب
واحد تنبيها

النمط التاسع في مقامات العارفين ط التاسع
خمس عشر واثنا عشر
اشارة تنبيها

النمط العاشر في اسرار الآيات ط العاشر
فيه اربع عشرة واربع عشر وتذنيب وتذكرة وتبصرة
اشارة تنبيها وخاتمة ووصية



انتقل هذا الكتاب بالبيع الشرعي الى ملك ... علي
محمد بن بهاء الدين في تاريخ سنة سبع وثلثين وسبعمائة
في شهر شوال منها والثمن ثلثون درهما

ثم انتقل بالبيع الشرعي من ... مولانا ...
الى ... العبد ...
... افندي ... في ربيع الاول
... عبد الكريم
والفقير ... عليه

يكفيك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان

يكفيك قول الناس فيما ملكته
يقول هذا مرة لفلان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها
من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه
الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذا النوع من الحكمة النظرية
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذ مباحثهما والباطل
يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يكاد
ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع من انسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية
فان تيسر له من استبصار فيه فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بها مترق الى
مراتب الكمل المحصنين الذين هم افاضل الناس والخائب فيها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم
اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بضبط هذا القسم من كتابه كل الضبط وامر بالضن به كل الضن وانا
اسال الله من صيانة في اللسان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده
فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان الغرض من الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان
النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط واما
تسمية ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط فلان المنطق طريق يتوصل به الى سائر العلوم فكانت
ابوابه مناهج وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا اقول والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة
الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس
هو المعنى الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اعني تركيبها من
اجزائها التي هي ام المادة والصورة واعلم ان هذه الانماط الثلاثة مشتملة على مباحث بعضها طبيعية وبعضها
فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات
الى المعقولات وكان موضوع الطبيعي

الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصار ما يختلف المادة والصورة التي يبتني عليها العلم
مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى كانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على
مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ لما اراد ان يبتدئ بالطبيعيات
ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من هذين العلمين الى مواضع المقتضية لتحيير المتعلم فلزمه ان
يقصد من المباحث المتعلقة باثبات المادة والصورة وهو انهما اولا فما قصد هاهنا لزمه ان يبين ما يبتني تلك من
عليه من المسائل الطبيعية قبلهما فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه
المفاصل الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي صورة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على
مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم
وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي
وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد هاهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف
الفاضل الشارح هذا الحد المذكور اولا بان الجوهر ليس جنسا لما تحته والثاني [illegible] على سائر كتبه واما
ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من
كونها فصلا جعلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بجزء واحد والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان قال ان الجوهر الموجود لا في موضوع واثبت كونه جنسا وهو لازم
من لوازم الجوهر [illegible] الى ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي
ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء تام من شانه قبول
الابعاد فظهر انه هو هذا النحو [illegible] ثم افاد ان الجسم اما ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير او ما يفرد او الاشكال في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون من تشابهات المكلمة عاملة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقدير فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال هاهنا اشارات
الى كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء والى المتكلمين من المحدثين
كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما ذهب اليه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة [illegible] كونه غير مؤلف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج
والبيانات هكذا قال الفاضل الشارح

كتابه الموسوم بالجوهر الفرد وابعها كونه عن متالف من اجزا بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما
ذهب اليه جمهور الحكما ويريد الشيخ اثباته ان شاء الله واما الجسم المولف فيجي القول فيه ان شا الله
تعالى قوله ووهم واشارة قال الفاضل ان اراد الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته الرأي البا
طل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقدم انه يشبه الفصل المشتمل على كلام يحتاج في اثباته الى برهان
بالاشارات والفصل المشتمل على كلام يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبق من البراهين
بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة
قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل معناه كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور
والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الاجزاء لا يمكن ان ينفصل الجسم
عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل من الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس قوله ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتالف
منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس
فهذه احكام مسلمة عند اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به
على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه من انقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان
من الاجسام ما تقبل الانفكاك والانفصال والتشكل بعسر كالاشيا الصلبة او بسهولة كالاشيا اللينة ومنها
ما لا تقبل كالفلك عند الحكما وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفارق في ايراد
الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير المتناهي وغير المتناهي والعبارات عنها مختلفة
في النسخ ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها حذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها
ايضا في الفرض والاولى اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من

من الطرفين شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتدا شروع في
النقض وانما ابتدا بالحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا
يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني
ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني
ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني
اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما بالاسر لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض
بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات
القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين الآخرين اعني الاول والثاني لان نقيضه قولنا ليس كل واحد
من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك
الاول لان استحالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع استحالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث
ان المناقضة قد تمت لانه لم يرد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر
فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب الى شيء منها احد قوله وانه يجب لو جوز مجوز
فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد
بيان محال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فعنى اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحقيقي وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
ومن عبارة عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله
لكان خلا كداخل الكوز مثلا واما عند الشيخ والجمهور من الحكما فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مقصودة هاهنا وكان المفهوم من المكان او الحيز
المذكورين ما عرفت احتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة
والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه في العذر
الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي ما يلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة

النفوذ ح

قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال المداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وانما يبتني على نفي الجزء ولا يبتني على راي مثبتيه فان المتخيل لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله والتقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرفين او ملاقاة الوسط او ان لا يتميز الوضع اذا لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف من اخر المداخلة اياه فانهما ملاقيان بالاسر ولا يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان من شان الجسمية الى حد ما تكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف وهذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور لان الازدياد في الحجم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض من احكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالجزء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الجسم منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذا الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الجزء معارضة فهاهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن بجميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم وان ينقسم ما به يقطع القول

من

من المسافة ويكون لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويقال هذا الشك عند تحقق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله قوله وهم واشياعهم ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية يريد ارباب هذا الراي احتمال النظام وغيره من احتمالات من بعده المذكورة وهو انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا بان تالفه على ما لا يتناهى من الاجزاء وهذا ينعكس على النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود الكثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا القول بالجزء الذي لا يتجزى فقد لزمهم وان لم يصرحوا به كالقائلين بالجزء ولا يقولون بتناهيه ويقولون لا يذهبون الى ما لا يتناهى فهو لا كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية فقيل وقد ناظر الريفيان فيما لزم اصحاب المذهب من القول اصحاب هذا الراي وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه اذ يلزموا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزموا اصحاب المذهب من القول بالجزء البطيء من قطع الرجى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب بطيئة لم يلزموا القول بان يكون البطيء يقف بعض لمدة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فالمشتبه بين الريفين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل ان ذكر الكثرة يغني عن الاشتمال على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس اليه فلذلك كل كثرة من قولي من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على الجزء ذلك ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في ما تحته اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان كل شيء ليس بكثرة اضافية عاد ان يحمل الكثرة على ما اضافة حتى يستقيم الكلام اقول هذا مواخذة لفظية مثله الفاضل اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يوجد فيها مؤلفا من احاد ليس كجزء ازيد من حجم الواحد لم يكن تناليهما مقدار المقدار بل بحسب العدد تفريع كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان يكون حجم ذلك

المجموع لزيد من حجم الواحد او يكون وهنا قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف هاهنا لكن
التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل هي العدد اي بل عساه لا يفيد العدد
ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد
زيادة المقدار وفي التقسيم ليس يفيد هاهنا ايضا لان من الاجزاء اذا كان مقدار كل واحد منها وبالمقدار الواحد منها تكون في الحين
الواحد وحده يستحيل ان يقع من امتياز بينها بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم والا يقع من العوارض
لا نهايات وبه انتهى الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد ثم ان الشيخ رحمه الله لما لم يكن محتاجا الى هذا
البيان لم يجزم بالنفي ومن اثبات بل بنى من اقام على التجويز اقول عدم من الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم من امتياز بالعوارض
فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب
محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك من الاعتبارات والحق ان التعدد من لوازم التغاير والتغاير
قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند الاتحاد يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون
العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز موقوفة وان كان لكثرة متناهية منها حجم
فوق حجم الواحد والممكنة من اضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثاني من التقسيم
المذكور واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد من الاجزاء
وانما يتاتى باضافة بعض من الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما
وفوقه كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة يحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في
الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما لان يدخل فيه قال الفاضل الشارح يشبه
ان تفسير المتن لفظة وذلك ان يقال والممكنة من اضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه اللفظة
سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا من اضمار
احتياج لان الضمير في قوله والممكنة من اضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى من احاد التي يعود اليها الضمير
في قوله منها لا تعود الى عدد مخصوص بل يعود الى كثرة متناهية ليست مخصوصة بعدد دون عدد والتاليف
بين من احاد انما يحصل بان اضافات بينها في الجهات لا ان يعرض اولا التاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف
في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من المكان من اضافات
امكان النسبة الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن
الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها ومن الاصوب

ان

ان يعتبر من اضافة بعضها الى بعض من الآحاد الى بعض كان شبيها به واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه
في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان من اجسام المتناهية المقدار لا تتالف مما لا يتناهى اصلا فوقه كانت نسبة حجمه الى حجم
الآحاد غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم اي
فوقه فكان جسم والحجم متصل بزيادته وذهب الفاضل الشارح الى ان فوقه فكان جسم كانت نسبة حجمه الى حجم الذي
آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كانت نسبة حجمه نسبة
متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور ومن الظاهر كما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم
من الاجزاء المتناهية لزيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم من متناهي
القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين
المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر من اجسام لا بعد ان صيرتها جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون
من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا فوقه لكن لزدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة
من احاد المتناهية الى من احاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال هذا استثنا النقيض
تالي المتصل المذكور ويريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم
المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ان يزيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد
زيادة المقدار ومن الاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه
لكنها النسبة من اجزاء الى من اجزاء نسبة متناه الى متناه لنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس من الاول حقا
واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى تنبيه اليس اذا اوجب النظر ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس له متناهي مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع من تعاملات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض من
اجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم من احتياج
فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية من الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم
لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان من اجسام المتناهية من القدر لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز
وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم

ايضاح

يحكم جزما لئلا يوهم كذب الكلية فاحملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن لم
لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب
الجسم من اجزاء متناهية بل طلقا بل قال لا يجب تركيبه من اجزاء المتناهية البتة ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل
وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال
انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من كان يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من جوز هذا التاليف ثم لما
ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
الى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كلية والثانية
جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل
اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد وجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل
ان ورد عليه سوال وهو ان امتناع حصول ما لا ينقسم الى ما لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون
لا منقسما ذو مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد وجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود
جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان المهم
هو حصول جميع ما لا يتناهى اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم
معين يجب ان يكون عديم المفاصل من المانع خارجي كالفلك اقول ومن الظاهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم
مركبا من اجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان فقوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس منا
الحس يحكم باتصال الجسم وانتفاء المفاصل عنه ما ذهب اليه الذين قالوا انه امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم
متصلا في نفسه تاما كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للا
نفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان
امتنع الفك بسبب الا الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان
يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلاثة المذكورة في الكتاب
لان المفاصل من الانفصال اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم

البلقة جمع الابلق ٥

مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم قوله تذنيب الحس
اذا لم يكن بالغا من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون لحدوث القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا باب الاصل التفصيل فيه اطناب والمستبصر يشبع القدر الذي نورده لما ابطل من حالتي من
الاربعة المذكورة بقي الحق المذكور فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون لحدوث القسمة لا
الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووضع القسمة على البلية المذكورة
وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا
لان هذا الحكم فرع على ما تقدم فوقه وهذا باب الا مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يشبع القدر الذي نورده الا في هذا
الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضا ما علمته من حال اتصال
المقادير منقسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة والزمان
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون
الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدل في الجسم الواحد بحسب تبدل
اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي هي نهايات الاجسام والخطوط التي هي نهايات السطوح ايضا
كذلك وجميع ذلك اعني الجسم من الاجسام التعليمية والخطوط والسطوح يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك
تعريضا بقوله من حال اتصال المقادير اذ لم يقل من حال اتصال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل
فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا تتالف من اجزاء لا تتجزى
والزمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا ينقسم لان الحال هو حد مشترك
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها ومن لم يكن التصنيف
تكلفنا بل هي موجودات تخالف الماهية حدودها بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء قوله
اشارة قد علمت ان الجسم عند الحس متصل المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار
بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط والسطح والثخن اسم لحشو ما
بين السطوح والعمق الذي يقابل به رفعة القوام فالثخن يدل باشتراك على مقدار وحشو بين السطوح وهو

قوله

سيما

لزمهم الامرين

قوله

الوهمية

والخطوط

فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى ومن ثم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدرين قول الشارح مقدرا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كم متصل ثخينه وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم ما هو اعرف من الاقوال ان وجه اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما هو ذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعلها تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشارح قد علمت ان الجسم هو الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم تعرف ان الجسم مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او صحيحا لا وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك والانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل الشارح انما ذكر بلفظ قد المفيد لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك تعاد لها هذا البرهان على ما يجي بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم

وذلك

اي المعنى الثاني ينقسم الى معنيين كمطلق الاتصال

اعم من الاتصال

من ابطال الاحتمالات الثلثة بتمامه

وذلك لوجوب امتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر في موقف ونعلم ان المتصل بذاته يعني القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين معا يريد بالمتصل بذاته ههنا الصور الجسمية وهي التي ثبت لها الاتصال لذاتها وانما ثبت لها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي ذلك لا الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومستطيلا باختلاف الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله من الى اخر ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما ويبطل بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فوقع فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما تبين فهو شيء غير الاتصال بحكم قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يجد زوال الانفصال فيبقى ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوته قبل حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غيره لكن السبب جرى فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن من هذه النتيجة لانا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد له من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان

والجسم يعني الصورة هو الصورة الجسمية الحالة للهيولى

اي في الذهن السابق من قوله فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال الاتصال

فاثبتت وجود الهيولى في الجسم البسيط وهو المقصود من هذا الفصل

ان يتصل ومن العدمية لا تستدعي محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال
بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من مقولة الاضافة التي تستدعي محلاً حتى اذا بينا ان ذلك المحل
ليس هو الاتصال ثبت انه هو الهيولى اقول في هذا الكلام نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداماً صرفة فهي تستدعي محالاً ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
للانفصال هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كلياً وايضاً التنبيه
على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعد زواله بعد ان يوهم ان يستدل بوجود الانفصال على وجود
القابل له من انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يتم وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد حقيقي ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً او لا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن
الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الحالين جميعاً هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان
ان تقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست مقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالاً موصوفة
بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان من تأمل في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين حالين
في شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما يسبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء
يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون من
حيث ذاته ... فيه الابعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو المسمى بالمادة فلا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه
حتى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين جعلوا
المتصل عرضاً على الاطلاق فيسهون ان كون الجسم في نفسه امر ذاتي له مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
وايضاً ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضاً لا يعرضان للمادة من بعد تشخصها
المستفاد من الصورة ليتوقف عليه السؤال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب
ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان

وهو الهيولى لا الذي من شانه الاتصال والانفصال

كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوجاً الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد
المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى ومحوجاً الى مادة اخرى ويتسلسل
الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما
تتصف بهما عند تعاقب الصور والف قيل ان ما ورد على الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى من ان
الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية
فيها جمعاً للمثلين وايضاً لم يكن هي بالحلول اولى من الجسمية وايضاً الاحتياج الى هيولى اخرى واما
على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة امتنع
حلول الجسمية المقتضية للحجم فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزاً بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه
ولا يلزم من ذلك كونه صفة للغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما
يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسبت كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم
بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارناً للقابل وذلك لا يقتضي
وجوب كون جميع الاجسام مقارناً للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره
من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلاً له بحسب الوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم
ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هو بعينها مع امتدادية عند وجود الانفصال في
الخارج والثاني الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واحتمال القبول للانفصال ولو في الوهم
ثم يتذكر كون ... فان مع استحضار وجوب صدق الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن
لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى والغالب فيما لا
يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكاً وبعضها عنصراً وما يجري مجراه واعلم ان من الامتداد المذكور قد يمكن ان
يوجد من حيث هو عام وكلي جنساً كان او نوعاً وقد يمكن ان يوجد من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوجد
من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبق من ان شأن الماهية في النهج الاول وانه لا يكون اذا اخذ وحده موجوداً في الخارج
شك في وجوده فالشيخ لهذا لذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما

قوله اي في النهج الاول لتعقيبه المنطق

اي متساوية يعني ان كان الغير والبعض كان في الجميع لا لكون ولا الاحتياج لان الحكم للطبيعة الواحدة لحلول

شكل في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما ذكرنا من الغرض
عن القابل او الحاجة اليه هو ان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه
بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي ذلك الاختلاف قوله واذا عرف
بعض افرادها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة
ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذلك لما تلك الطبيعة اي اذا صار بعض افرادها محلا طريان الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك
الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت
قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة بتمام
باي اعتبار لا مادة وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بنوع فوقه
عما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها محمولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي
اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها
لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر انها لا تختلف الا بالخارجيات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة
كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا لبعض الصور لشيء كالحكم وهو
عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا لسائر الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض
للحكم المذكور وهو ان يقال لم لا كانت الحيوانية مقتضية للفعل في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم
لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها لان اقتضت شيئا اقتضته
مع جميع الخارجيات وليس كالحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا
من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه قوله والفاضل
الشارح اورد الى اخره الى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة وما شاركها في قبول
الابعاد الذي هو معلوم لها اورد شيئا من اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وبان فهي بالوجود الذي
يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وبانا بان الحكم بحلول بعض الاجسام الجسمانية
في محل لا يقتضي وجوب

اختلافه

اي بعض احوال الطبيعة الامتداد الجسماني

اي طبيعة الامتداد الجسماني

ضمير المذكر في غيره راجع الى الشيء الغير الخارج

وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا لذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة
ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما يجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي
وجوب الحلول لما مر لا امكان المحتمل لعدم الحلول والنقوض التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية
لشيء في بعض الصور دون غيرها على النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه ولا
فايدة في التطويل باعادة قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل
للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا اتصال فيها للانقسام من الذريات بحسب
الفروض [illegible] ومايشبهها قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب
في الاجسام المفردة بحسب الاعتبارات المذكورة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المتحدة ليست ببسايط
على الاطلاق بل انها مؤلفة من بسايط صغار صلبة في غاية الصلابة وتلك البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر
والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي
مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل ان المتقدمين ذهبوا الى ان تلك البسايط كرية الشكل
وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال
الاجسام المذكورة في كتاب اوقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالف ذلك وذكر الفضلاء ان تبين
لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا بعينه هو مذهب متبعي الجزء الا في تسمية الاجزاء اجساما وفي تجويز
انقسامها الوهمي عليها ومما يتعلق بهذا الموضع ان الجهة المذكورة في نفي الجزء انما اقتضت كون كل حجم
قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يوجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الجهة
المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط

قوله

واما قوله

اي متساوية الطبيعة

يعني دون ساير البسايط

اي من متقدم الحكماء

غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالنار ونحوها وتنفصل بزوال النار لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب ومن امتداد الجسمانية الواحدة الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا
المذهب جسما بسيطا واحدا وموضع فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية والواقعة
باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين
تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الشيئين طباع الكل وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق
في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
بهذا البيان هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك
لان الطبيعة المتشابهة انما تمنع حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف في الواحد الوهمي من جنس الطبع يقتضي ما
يقتضيه ... او ما يقتضيه الكل وما تقتضيه للخارج من الكل الموافق له في الطبيعة الا ان الجميع فيهما
ويجب من ذلك ان ... جميع ... امتناع عن قبول الانفصال ومن الاتصال او في ...
... فالثاني ... فان قيل لعل البعض يمنع عن ... ذلك بسبب شيء يقارنه فلتلك الانواع
... القول ... في الفلك انما المقصود ههنا بيان جريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفي في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط كالاجرام الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما يكون للموضوع في نفسه
وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع ... يجوزونه ثم بين
ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما
قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل
واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
... لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة
ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك
حكم المتباينين هو ... اللهم الا ان يمنع عائق

... بعد النزاع في البسائط

جمع الابلق

عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول
الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في
الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب سؤال منهم هكذا البسيط الفلكي متصل عندكم
بالجزء منه مثلا ومنفك عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر مع اشتراك
الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوز ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انا نذهب في ذلك المانع وهو ان
الصورة الفلكية اعني النوعية مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال ومن الاتصال بالغير واتم
... البسائط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال ومن الاتصال ... ولعل
هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان الاثنينية بالفعل والانفصال بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون
نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة عن المستقل
ان يتعدد اشخاصه في الوجود الا لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قولهم ان نوعه في شخصه وذلك
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متشاركين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال من الانفكاك الحاصل
بينهما ووجود المانع عنه هذا خلف وهذا حاصل كلام تام في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكر في
اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام ... في
الماهية وهو ممنوع مما ذكر من قبيل ... وذلك سهو منه لان الشيخ بين ... على ما سلف من كون الابعاد
متشابهة في الطباع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان ... من الاختلاف بسبب
الموانع ... واورد اعتراضات اخرى ... هذا بين ... كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فعاقه عن ذلك عائق لازم طبيعي لا يوجد له ... ان يكون لذلك النوع اثنينية والا كثرة
تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة اشخاص ذلك
النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها متصلا بالاتيان
في بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير
المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان تكون نفس تصورها مانعا عن
الشركة او لا فان كان لا يحصل منها الا شخص واحد او لا تكون ... يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على
الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا

اي لا يجوزون
استحقاق ولا يحتمل
للاشخاص المحتملة لم يكون

شخص واحد لا تقبل الانفكاك ورثا فيلزم الخلف اقول في مقصد هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون
نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **تذنيب** ايس قد بان لك
ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مفارقة لما تقوم معه وتكون صورة فيه
ويكون ذلك قبولا بعا وشيئا يلحقه نفسه المقدار والصورة الجرمية له ولتلك هذا اسمي الهيولى الاولى فاعرفها
ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها المقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان
صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسألة تفريع على اثبات الهيولى
واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم
يصير صغيرا اذا كان اجزاؤه متفرقة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء او ينفصل والصغير لا يصير عظيما
الا بالعكس وتعد الوجهين عندهم مستبعد جدا فاراد الشيخ ازالة ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى
غير متقدرة في نفسها وكون المقادير ... النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها
فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين نسبة مقدارها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد
ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعضها لنسبة
بعد قوله والصورة الجرمية له ولتلك هذه اسمي الهيولى ... بالاولى لان ... تكون هيولى
وان كانت جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملأ او خلاء الى غير
وجود الى غير النهاية هذه مسألة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ
لما يأتي منها مسألة اثبات محدد الجهات كما ستأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها ...
بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسألة اوردها ههنا وقدم بقوله يجب ان يكون محققا عندك على اثبات احدى المطالب الجليلة قال
الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى ببيان ان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن
التشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون ان الابعاد
... تفارق المادة قال الشيخ كلها عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون

قوله ص

لقدر

قوله ص

العلم ل

اى من علم الالهيات ه

اى اعنيه ه

بعد قيام

قائم بالذي ما دونه لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه
محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له
من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا مع المادة فيها فتكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا محال ثم قال وهذه المسألة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية يجوز
ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني
ازيد عليه بنصف ذراع والثالث ايضا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات
بقدر واحد ليصير البعد الذي بين ... المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول لانا
نرى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم
نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يكون ضمها الى الاصل غير
متناهية والاصل يتزايد ابدا الى غير النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فيثبت
ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه
اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثال موجودا في التزايد
اختار الشيخ المثال الذي لا يبقى حصول التزايد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين ... امتدادين
هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات غير متفاوتة
تفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد من الابعاد لانه
وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انا قد بينا الخلاء في صدر الفصل
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود ... وصفه بكونه متناهيا بل نحن
يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا ... ومن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين
من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما
ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجائز ان يفرض
فيها هذه الابعاد الى غير النهاية

والبعد للتي طرحه لعدم الفرق
وبينه وبين الصورة في ذلك الحكم
وهو عدم انفكاكهما عن المادة ه

اى عن المادة ص

اما مفارقتها فيعلم من المقدمة
المطوية واما عدم مفارقتها عنها
فيعلم من المقدمة المذكورة فتامل ه

وهذا المحال يستلزمه انفكاك البعد والصورة
عن المادة فيكون محالا فلم يبق الا عدم انفكاكهما عنها

مثال الى ان الزيادات اذا كانت على
سبيل التناقص لا يلزم من
كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه ه

فادام
جواب عن سؤال مقدر توجيهه
ان اقسام الخط المتناهي تكون
متناهية فلم يجوز قوله هلم جرا الى
غير النهاية ه
ضرورة تكثير الخط الموازين بعضه تامل ه

اى بيانا او زيادة من الزيادات اول ص
الغير المتناهية ه

فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرض بغير نهاية انسانية الى الثالثة وفوقه والان
كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد معا ولهذا انسانية الى الرابعة قال ثم شرع في
تركيب عنها وفوقه وانه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الامكان شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من الزيادات على وجودها فانا نعلم ان يشتمل
عليها بعد وبين هذه القضية بقوله ومن لا فيكون امكان وقوع من الابعاد الى حد ليس للزائد عليه
امكان اقول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات امكنت متعلقا بالجملة مقدمة رابعة اي وانه
زيادات امكنت اذا وجدت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الامكان قضية معللة بقوله والان كل زيادة
فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقرير الكلام والان كل واحدة من الزيادات وكل
مجموع منها موجودة في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله والان معللة
والا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب هذا البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخ اما ان يوجد بين
الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض الانتهاء
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في بعد صدق على المجموع انه
حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا محال فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي
الى اقسام كلها باطلة قال وفي هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما
كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب
ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا
سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط
بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح
لما جعل قوله وانه زيادات امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة جعل لم من تعيين المدعي
ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس

كذلك

الجسم

كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا
وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كان هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع
الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله ومن لا فيكون امكان وقوع من الابعاد
الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على
جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد
لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر ولا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان من الابعاد المفروضة
بينها محدودا ببعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه فوقه فيكون انما يمكن وجود المشتمل
على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد
محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة فوقه فيصير البعد
بين الامتدادين محدودا اي الذي يبعد عنده حدا لا يتجاوز في العظم اي اذا كان لامكان الابعاد التي
تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه فوقه وهناك
ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب
انقطاعهما فوقه ومن الممكن الزيادة على كل ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك مح اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد ولا يوجد بعد
يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها فوقه وهو
ذلك المحدود اي الذي لا يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد
واحد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضها غير متناهيين والشيخ
لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم فوقه فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
لا ولبين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا مح ومعناه ظاهر
قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد مواز الابعاد وذلك لا يمكن مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو
كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد وكل بعد مواز الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا
يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا نسلم انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن ان يوجد الى
بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونها غير
متناهيين يؤدي الى القول بكونها

كلام

وهو محال

فلا بعد

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول القول بكونه اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات اولا
يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد
الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات كان
في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر من ابعاد ذلك لو لم
يكن اخر من ابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك البعد مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه
هذا خلف مثبت ان الشكل المذكور لا يتم بهذا الوجه اقول هذا القسم من الوجه الذي فرض فيه البعد غير مشتمل
على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان نظر فلعل الى هذا الكلام فانا نلون منه وقد ذكر هذا الفاضل
في جوابه اعتراضات شرف الدين المسعودي في هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحدة من الزيادات البعد
المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق
تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه هي قد انقطعا فكانا متناهيين
وان كان كل زيادة منها حاصلة في البعد فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد اولا يكون وح ان لا يكون
لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد من اول
مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر وظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد
وذلك محال من وجهين اول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد
المشتمل على جميع الزيادات لانه ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما هو فوقه
وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع من متناه دان فالقول بلا نهاية من متناه دين بعضها الى الاقسام كلها
باطلة والغرض من ايراد ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل على بعد اخر حقه لازم ما هنا
لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة
واضحة اللزوم بخلاف تلك وانا يعني من الشارح هنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون
الكل حاصلا في بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانا اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد بينا استحالة ذلك انتصابين ومهما
اخر قد يستعان فيها بما ذكره اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه
بما ذكره هو المبني على فرض لو تحرك من كرتها قطر موازي لخط غير متناه بحيث ان يسامته بعد الموازاة
بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اولى نقطة
يسامتها القطر ويستحيل

ملك ع

الفوقاني ص

ع اذا كان هذا البعد الغير المشتمل عليه اخر الابعاد تكون الابعاد متناهية واذا كانت متناهية كان الامتداد ان متناهيين ايضا وان تحصل المطلوب على تقدير وقوع الشق الثاني من الترديد

فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر صح

ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها القطر قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا
يستعان فيه بما ذكره هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون من فرض على ما سبق بعد ان
يفصل من الجهة الغير المتناهية فيها قدر ما منه وبيان ان امتناع ذا وبهذا الامتناع كون الجسم مساويا
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها الغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما
في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهو مشهور. اشارة فقد بان لك ان من شان الجسماني
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود. يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى
فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بني البرهان عليه اما بيان من اول فهو ان الشكل وان
حاصل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا خص كانت من الكيفيات المختصة بالكميات
والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل ومن شان الجسماني متناه فهو ذو شكل
وهذا معنى قوله فقد بان لك ان من شان الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في
الوجود ان من شان ذا لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون
ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا
يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بالحقيقة ويلزمه لو انفرد بنفسه عن
سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل ومن بعد التي تكشف الحامل قال الفاضل الشارح
من كيت الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لا لما يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني من الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان
كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما يستحيل ان يكون
علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي من الاقسام ما ذكره واقول كلام الشيخ مشعر بان من الاقسام يلمه من وجه
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك
بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم ومن الاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان
اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراده من متناه بنفسه فهو بلغة اقسام لا رابع لها وظهر منه ان قوله الجسمية
وحده احد من الاقسام ما لا حاجة اليه وان هو طابق الكلمتين قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير من متناه لذات وهيئات التناهي والاشكال وكان ذلك المفروض من مقدار ما يلزمه كليته
هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم من متناه عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنفه

اي تتشكل ع

لما م

ما يلزم ع

المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد
هذا القسم بلزوم التشابه اولا اي بنفي المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعال المادة
عن عللها ثم ثانيا بنفي المقادير وهو هيئات التناهي والتشكل وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي
لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان
هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال ويجب ان يلزم
كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيلزم فرض القليل والكثير منه والحد الى الوهم
اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض الثلثين منه فاذن لا يكون التجزية الا الكلية ولا
القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاجسام بان وضعها بالفرض يستلزم رفعها
لا بان يكون فرضها حكما من حيث الفرض ويلزم بالفرض المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك
لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل
ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للا
يضاح والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كا
لبساطة والتركيب وقبول الانقسام وعدم الانقسام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه
على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ
بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث
تشابه الجزء والكل وعارضها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم اعترض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمل الناظر الا على سوء فهم
قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا لما قررنا فلا فائدة في ايرادها قوله
ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر هو مستغن بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولى
للفصل والوصل وكان له في نفسه استعداد قوة الانفعال وقد بانت استحالته هذا هو القسم الثاني من
الثلاثة وهو ان يكون الشكل وما يلزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد
مستغن بنفسه عن المادة وعلى توجيه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض

بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلاف في المقادير والاشكال عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه مستعدا لان ينفعل ويكون
فيه قوة الانفعال التي من لواحق المادة فاذن حصولها يستدعي كونه ماديا وقد فرضناه مستغنيا عنها هف
وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يستدعي كونه قابلا للانفصال
والوصل لان الاشكال قد تحصل من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة
ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه
وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن
ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول من جهة الوجه العائد الى الفاعل
والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجه العائد الى القابل فقط قوله فبقي انه بسبب ذكره من الحامل
اي لما بطل ذا القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا وهو ... في بعض النسخ بعينه فالهيولى اذن
تابعة في وجودها لا بد للصورة في وجود صاحبه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وبيان منه ان الهيولى
الصورة الجسمية وجودها وتشخصها الى الهيولى الا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو
المطلوب **وهم وانتباه** او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمكم اي انتم اذ فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا
تشكيك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب
لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد المنفرد عن القابل لان الامتداد لما كانت
له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا
ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان شكل الفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا
تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وبينه بقوله انتم اي على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا فرضت احكام الكل والجزء فيها كان ذلك مخالفة لبعض اجزائها في توسط من الاجرام وفقد الجزء بالمفروض لان البسائط
انما اوجدت عنه خلاف المركبات ويكون تجزئتها لا على الاسباب المذكورة فاذن وجب تفسير باسباب
ولما كان الغرض اخراج الاسباب خصه بالذكر قوله لكن يريد ان يفرق بين الصورتين بما يستدعي لزوم المحال

التلية الكسر والقطع والفرض

بمعنى ان الارض واقعة في المركز بخلاف بعض اجزائها لثلاثة

وهي اي الصورة النوعية مبدأ الآثار المختلفة وكل نوع مخصوص به

المذكور فيها دون بعض وهو ممنوع لجواز ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها الكلية والجزئية وفاعل
اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعد
مثل ذلك بل استحال ان يكون كجزء كالكل فما دام الجزء جزءا والكل كلا وانما يتأتى ذلك في المنفرد عن المادة
فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن ساير عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس
حكم الفلك وما جزء من جزء امور ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة نوعية اوجبت لهيولاه تلك الجسمية
ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جسميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما
يفرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل معناه ان الشكل حصل
للفلك عن طبيعة نوعية اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين
الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك النوعية الصورة النوعية متباينة ٤
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان
والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة الفلك هي ذاته الشيء الذي يصدر
عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الثاني من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجبت لهيولى
الفلك ذلك من مبدأ ذو الشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى
ان لا يكون صورة الكل والا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض
جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى من مبدأ ذا المعين والشكل
المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلها لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ
ههنا ففي بعضها لم يكن لفظة صورة الكل لديها مخصوصة لكون الحصول مضافا اليها وبين [illegible] موجودة
لكونها فاعلا لقوله الا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو من نسخ وفي
بعضها لم يكن لفظة صورة الكل ويكون فاعله الا يكون ضمير يعود الى لفظة ذلك في قوله ولما وجب
لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله الا يكون هو ما في قوله ما للكل فيكون على
هذا التقدير ما ههنا موصوفة بمعنى الذي هو فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنته ما
يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها اي هذه الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف
احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول
ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها
الطريان من نقصان عليها فوقه واما المقدار

لهم خ

متناسبة م

١٣

لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا من الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يحصل شيئا معينا لا
يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا تحقيقها من غير شيء بحسب امكان وموضع
تام او حلول موضوع تحوفا سابغا ثم يتبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحال المخالفة يريد ان المقدار
لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمها الا في نفس طبيعته ولهذا فلا تقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا
ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وفي
بعضها وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الفرض المذكور في الفصل المتقدم من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك ويريد اختلاف من
نفسها باطل لانه لا يجب ان يلحق به اختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا تحقيقها شيء من غير ما يتميز
من الفاعل ثم قال بحسب امكان ووقوع كما يعني الماضي يحتاج مبدأ ذا الهيئة اليها لكونه صورة ثم قال او حلول
موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيل ههنا ان الفلك
فيه فاعل وهو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك الحكم ان حال
الجزئية الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان ما في الكل والجزء ان اتحدتا كانت البصرة ونحوها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما
اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ احتاجت الى مادة فيتسلسل
المواد وبه فالصورة ايضا وجدها تخالفهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في
الوجود والحلول على جزئها بسبب لكون الكل اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود سببا
في التفرد عن المادة والحلول ان المادة هي منشأ الاختلاف فان اختلف بذاتها او اختلف بغيرها فليس الغير
ومن غير امر المادة فيها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه
على ما سيأتي بيانه فلذلك احال صاحب الصورة اختلاف الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها نتيجة
هذا الحاصل انما الفرض من قبل اقتران الصورة الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذلك امر لا
يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسألة يبتني عليها البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت

لهم ٣

١٢ اختلاف ل

المتباين خ

اي صورة الكل

اما ذلك الوضع او عوض لذلك الوضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه حينئذ للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا
هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة لكون الهيولى ذات وضع وسيتبين منه ابهامها التي تفيد
تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم
كان في حد ذاته ذا حجم الا لو كان المفروض وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون
منقسما على الاطلاق في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذا عمق
الصورة الجسمانية جسما ذا حجم وقد كان خاليا عنه هذا خلف او غير منقسم كان في حد
منقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الثاني لا يكون الا كان فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم فقط
على فرد وهو منقسم وبرهانه ان الحاصل ان كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان من شان
امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه الا بمنقسم في جهة ذلك من امتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المنقطع شيء من المشار اليه فان لم يكن المنقطع منقطعا فكل منقطع
اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه والا تتجاوز
يكون منقطعا وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة فهو نقطة
ان لم ينقسم البتة او خط او سطح لان انقسم في جهة من الجهات اي ذلك المنقطع لا يخلو اما ان لا
ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحاصل على
التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر
لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ما ضاع الا شيء لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى
لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات
وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط
والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانقسام تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة
لا يمكن ان تكون بذاتها حالة في غيرها ومن لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة
ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالنسبة الا انه لم يحتج فيه من الى
فمنه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذلك وضع مخصوص يريد بيان

بيان امتناع طول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع فكان لا يخلو اما ان لا
تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل فان تحصل فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع
او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا
محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون فان لم يكن اولى كانت نسبته
الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا من غير مرجح لاحد من المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها
الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان كل واحد منها نظيرا في الوجود
والشيخ اورد منها واورد نظيرها وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر اقسام
المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها
الصورة من ذلك وانا ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع
القسم من الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان من امتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى
قبل الصورة كانت متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك
اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا
في موضع آخر ثم انتقل بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب
لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الذي
الطبيعي لكما عرض لها وضع هناك ثم فسد ثم صعد الجزء من سبب وحدث صعد الجزء الى الماء وانها
هناك يحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها وهو الاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة وبحسب الحال العارضة لها ثم اشار بقوله
وانا ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من اوضاع الجزئية التي تكون للاجزاء الكل

بيان للاطلاق تامة
ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
ادهم
منقطع الاشارة
نقطة
ان الصورة الجسمية
لان التنبيه السالف الآن
اولها
ای بين کل واحد من القسمين وبين نظيره
غیره
انما

والهيولى مثلا كان امرا عارضا لا يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزء بسبب لحوق
الصورة وههنا وضع الجزء لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كان من الهيولى
يصير ما فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه من اول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه
مما كان موضعا لهذا الجسم بما هو هو وانا لا يمكن هذا لانا جعلناها مجردة وههنا بيان
امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل من اولويته بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود اما بيانه من امتناع فهو بيان ما ذكره في نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها
الصورة التي تلحقها في اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وبحسب
بسبب حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عقيب لحوقها
وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون للجزء الكل والهيولى مثلا كان امرا عارضا فقيد هذا
القسم بهذا القيد ليلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها
انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان اللحوق
الطبيعي اجزاء الشيء وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولويته فلا يطلب هذا الحكم
هذا الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله لا يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود
وذلك الوجه هو المثال من الماء الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة الا بعد
امتنى في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء الوجود
الصورة المائية فيه وانا لم يقصد الجزء المفترضة بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء الموضع
المائي الى الموضع من اول فتخصص ذلك الموضع الجزء به بسبب الوضع السابق وهو عين قوله بسبب
لحوق الصورة وههنا وضع الجزء الهيولى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع الجزء ههنا فههنا سببان
احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب
لتخصص الموضع الجزء منه بالقصد ثم اشار بقوله وانا لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها
مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز من جهة سبيل التبدل بأن
يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير من سد باب
المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول

حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع عدم اولوية احد المواضع به
يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في
موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة ثم ان الجيب بان
المخصص هو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي
الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه ثم ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها
باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد من احياز الممكنة فاجاب بان الوضع السابق
ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح
من كلام الفاضل الشارح ان اول من شكك فيه هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بالصورة
الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية
فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز ولا تحاب عنه
بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى القابلة من
الصور ليست كذلك وظاهر الفرق اقول هذا الاشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر
واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها
باحد من الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف
ان تخصصت ببعضها فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها من الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة فهو بحسبه فاذن ثبت من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة
الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل من الاول في
فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز
او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين من ولين منها الظهور فسادهما واقتصر على ابطال
الثالث وابطل ذكر ما يحذر بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه بعد
التنبيه المذكور وفيه اقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة
لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة

بسبب لحوق

ايضا

اي لحيز واحد مخصوص من حيث هو واحد دون اجزائه التي تقتضي الحيز كل جزء منه على حدته حتى تخصص كل جزء من الجسم كل جزء منه فلم تكن الصورة النوعية مخصصة نامارة

اي بين القسم الاول ونظيره

به م

المذكورة في التنبيه الاول

الا في التنبيه الثاني

لا تقترن

عليها واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكنه ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي ان يعمل
كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني
بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك
ويدعو شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا
كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما
سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منها وهذه قاعدة ثانية ثم نقول فالشرع لا بد له
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في
وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه
الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك
الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية
مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوى الخير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان
للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم
بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما
يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين
للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ

وصلاح م
يقنن ام
كاشتقاق القمر هو
كالقرآن عو
نبي ح
يستحقرون بيان
يستحقرون ه

حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات
متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير
والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معا
ملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر
في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
نفع اعم منه وقد اضيف لمتبعي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما
وعدوا واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي
تبقية النظام على هذا الوجه ثم الرحمة وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي ابتهاج
الحقيقي المضاف اليه تلحظ جنابا مفيضا هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك
ثم اقم اي الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال
ان عنيتم بالوجوب ما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو ح وان عنيتم
به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس عندكم وان عنيتم به ان ذلك سبب النظام الذي هو
خير ما وهو مبدأ لكل خير فان وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان مصلحة ليس بوجود انسان يوجد
وما لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا ... المعجزات دالة على كون الشارع من
قبل الله غير ... لان سبب المعجزات عندكم ... يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما هي
في النمط العاشر ويمتاز النبي عن الساحر بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن
لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار والعالم بالجزئيات الزمانية وانهم لا يقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم
على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا فوايدها عنها ويلزم ان
... العاصي المعصية سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول الاستناد الافعال
الطبيعية الى غاياتها الواجب ... القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انيتها بل من افعال
ولذلك يعللون من افعال بغاياتها ... بعض من الانسان مثل الصلاحية للنفع التي هي غاياتها فلولا
كون تلك الغاية مقتضية لوجود

الى م
اليهما م
المقدس ح
اقم م
اي ليس بمذهب الحكماء ه
اي الشارع وهو النبي عم ه
اي فان خلق الناس ...
مكم ح
اي عند الحكماء ه
يقتضي م
اي وان الحكماء ه
اي على اصول الحكماء ه
المقدار جواب عن السوال
اي على اصول الحكماء ه
الاية الوجود ه

وهو المطلوب ه

بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة ولا تكون مجردة اصلا
وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصور الجسمية
والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر .. يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن
بعض الصور معا بل تقارن واحدا منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشارح ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع ههنا التقليل
ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع
انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا فهو ... وليعلم انه لا بد من ان تكون اما مع صورة
توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول
تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية ولذلك لا بد له من اختصاص بمكان خاص او وضع خاص متعين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة الخ وكيف نحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن
احد امور ثلثة قبول الانفكاك والالتيام والتشكل الشايع فيها بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من
العنصريات وثالثها الامتناع من قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة
غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يكون ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في
جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله فيتعين ان يكون ما
بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة
لها لان المفارق متساوي النسبة الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا جوهرية لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد منها من غير قوة ... وكذلك
لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة
الجسم يمتنع ان يخلو من الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن
جسمية تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص
متعينين يقتضيها طبيعته على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع

اعلم ان الجسم البسيط كالارض مثلا مركب من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية كما مر ه

اي عن صور اخر ه

انضمام

كتام

انضمام

وثبت ان الهيولى لم تخلو عن صور اخر وهو المطلوب ه

من قوله او لا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام الى اخره ه

وهو الفلك الاعظم ه

وضع خاص متعين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة وانما لم يقتصر على المكان
وحمل الوضع فيما ليدل على الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عندنا في مكان
وهو لا يخرج عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة تكون
مناسبة للاين وهكذا في باقي الاعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث
يستحق مكانا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض
فان السبب المقتضي لسهولة التشكل ولعوده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند زواله او
ابعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه انه لو كان يكفي في ذلك الامتناع
لاختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة
فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعداد الطبائع لمادتها المشتركة بحسب
الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف ... المبادي الماهيات فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرتها للاعراض ومبادئها وامتناع
تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية مع انه يمتنع ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور
الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات الا بالمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه
الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لامتناع عدم
لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها اذ ما لا يكون حالا ولا محلا او بكل
من اقسام ... لما لا يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور
وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة
القبول المقتضية لسهولته او بالعكس فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدم السهولة
او بالعكس ومبدا العدم عدم ان يكون عدمها والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور
في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يقال
الجسمية لازمة لصورة الفلك

الصورة لـ

الملازم

الصور النوعية ه

فلم تكن الاستعدادات للمواد المبادي للاعراض فيكون هي الصورة النوعية فاندفع الايراد الاول وحصل المطلوب

اي الفاضل الشارح ه

الاسناد الصور النوعية

ويبسط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما
ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا الا ان يجعل بعض الصور العنصرية اعني اما مقيس
معقول لان من عوارض المذكورة ليست بعدمية اما انها بينة فظاهر واما السابقة فلعل ما سبق
في مواضعها ومن قواعد الوحدوية لا تصدر عن من عدم ومنها المعارضة اولا بان صور الصور يحتاج
الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور ومن لم تكن تلك الصور متقومة للجسمية فاذن لم تكن
صح وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادرا لاعراض مختلفة غير متناهية بعضها من باب الكيف
وبعضها من باب الاين وكذلك خروج عن الواحد بل من عين ان يصدر البعض بواسطة البعض بيان مقتضى
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم
الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن
الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي الاثر
في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة ويحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه
بشرط او هاعنه وهكذا في البواقي وهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير احتيال الذي
اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه لا يلزم ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة
جسمانية ومن الواجب الثابت المذكور بل يحتاج فيما يختلف احوالها الى معينات واحوال متنفسة من
خارج يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل قد اشار الشيخ في تمام الى ان الصورة الجسمية محتاجة
في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكنها غير منفعلة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما
اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها في تشخصها الى الهيولى تحتاج الى اسباب اخر غير الهيولى
لولاها لكانت مقادير واشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل
الشارح ان هذا الكلام يشبه جوابا عن سؤال يذكر على دليلين تام اولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للهيولى او
والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب ان تستوي اصنافها في
المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان
لقائل ان يقول لو كان من اختصاص بكل كيفية لا بل صورة لكان من اختصاص بكل صورة لا جل
صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما

ولهذا اقرب الى ههنا والجواب معه ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي من امور ان ثقة
المعينة للاحقه فقوله لا يلزم ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جسمانية الخ حتى تتشخص فانه
ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والثابت المذكور هو تشابه المقدار
والشكل الاتي به الجزء الكل فان الجزء والكل لا يجب ان يحتاج وجود المادة القابلة للانقسام بل
تحتاج فيما يختلف احوالها من اجزاء العناصر المختلفة من قدر ومن اشكال الى معينات الى المتمحات
وذلك لانها لا تحتاج الى علة للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علة تعيد تغايرها وانفصالها
عن العناصر الكلية موجودة واحوال متنفسة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة
من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال من تعاقبة
وهي التي يكون وجودها متغيرا دائما ولا الكرة فان من تشخص من حيث لا تماثل تحتاج الى علة يتجدد وجودها
لتصير بانضيافها الى سائر العلل علة للتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتنفسة من خارج
العلل الفاعلية وهي القوى السماوية ومن امور ارضية التي هي الصور البقة والتغيرات
الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلة
موجبة وهذا سر يطلع منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة
معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار اخر اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة اسبابا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه
لوجود مبدا قديم مقتض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يحرك
الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نظم
تام وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة او واسطة
لقيام او يقيم الهيولى مطلقا او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون للهيولى تجرد
عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان تكون متقدما بوجه من وجوه فلعل ينقسم
بل تكون مستقلا في خارج عنها يقيم كل واحد منهما من وجه او بالاخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى
بالصورة فذكروا اولا من اقسام المحتملة لتبيين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح ان ذلك من اقسام ان

يقال لما ثبتت تلك الاربعة فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الآخر او لا يكون ولا يلزم واحد منهما محتاجة الى الآخر
فهذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها
او لا علة ولا جزء بل تكون آلة وواسطة للعلة فحصل من هذا ان الاقسام ستة والشيخ من جملتها عند الشيخ
واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة
ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما
لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا
والارتباط بينهما بالانتهاء الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا
عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون
من غير ان يقتضي ارتباطا بينهما بالثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فان الشيخ
لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية
لما لم تكن علة موجبة فلا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل
فلما استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة
وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وهي القسم الثاني وهو ان يكون
احد المتلازمين علة للآخر فقسمه على ما يظنه الجمهور هذا القسم باطل ونبه على ان المعنى في
هذا القسم هو ان يكون التلازم لا لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين بالثالث وههنا المعنى
وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم
الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان جعل الثالث يعم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالعدم
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة
في وجودها العيني لا في ماهيتها كالجسم ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود
الحاصل الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها

وصف القسم ايضا لم يذكر في المتن

اي من تقسيم الاول على ثلثة اقسام

فيصير منها ثلثة حاصلة من القسم الاول وثلثة اخرى منها ما بقي من الاربعة

بالاقتضاء العلة الموجبة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر

يتمثلون

بقوله فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها

بقوله والاول منها على ثلثة اقسام

بقوله بل تكون بسبب ما خارجة عنهما

اي الثالث الذي ذكره بقوله والارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث

الى قول الشيخ

ذات المعلول لا كالبارئ تعالى والعالم قال وهل قوله مقارنة الصورة شكل لفظي وهو ان المقارنة
حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن
المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا
يصح ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذلك الصورة افتقارا اعني وجوده وجب
ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذلك الصورة ووجوب المقارنة لم بعد وجود
الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ويحتمل ان يقال
الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في
قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما
يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وصفة القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في
قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان النزاع هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى
ولا الهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال
ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان لابد من الافتقار فقد يمكن
ان يقال يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسبيل ابطال هذين الاحتمالين واقول واما
تلازم المتضايفين فقد بينا انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه واما احتمال
ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل
لا يقتضي الايجاب في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لانه
من الآلة لا تكون موجبة لان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجبا كالعلة القريبة
واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول
يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين من الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت
التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون مقوما

الى المقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة

كما علمت

مجازه

احدهما مع عدم وجودهما بدون الآخر

بيان الواقع

به من الطرفين بعكسه بل الحق ان يكون من احتياج من الجانبين على السوا او من استغنا من الجانبين
على السوا او فوكل لو كان من احد ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير
من استغنا من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل من الظاهر كاد كونه ويكون عود او يكون لا الهيولى بعد
عن الصورة اليه بعكسه اشارة الى القسم من خير على ما يظنه الجمهور وهو بل يكون سببا تاما
تنبيه على ما هو الحق فيه ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم هنا شكان لفظيان من الاول
انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل التلازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد
منهما من الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما من الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث
وهذا لا يلي ان طالته من بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما من الاستغنا كل واحد منهما في
من الهيولى لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم
يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى
التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اصل الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مر من اسبابه
الى فساده وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير لازم لان من استغنا عن الجانبين ينافي
تلازمهما اساسا اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان ينافي انها علل
مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها والالات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذا
من ان يكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز
الانفصال عليها الى اذا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا
اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها
والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة لكون
الهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلة وبالالات والمتوسطات المطلقة لكن
الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان من الاوان
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال لا بد في امثال هذا من ان يكون
على احد القسمين الباقيين من الاربعة

من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم ثم قال وههنا سر اخر الذي يدل عليه هذا البرهان على
وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة
ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة الا من حيث طبيعتها النوعية الموجودة
لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن
ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا الا مباينا للهيولى
والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيحصل منهما للهيولى
علة واحدة بالعدد ثابتة مستمرة الوجود معها ورابطة ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة بتشخص عدد مستفاد من علل متعاقبة بدل واحد منها ويقيم اخرى بدلها
فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اشار اليه بان يجب ان
نعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل يريد ان
يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية مفارقة او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات اولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا
عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في اثبات التابعة
من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمه عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا
الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما بالعلية على الحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما
على عدم الخلاء زعم هنا ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي عين
متقدم على الفلك المحوي مع انه لم ينبغ القبل بالذات كما يجب ان يكون قبل وما هو البعد يجب ان
يكون بعد والوهم يشكل اقوال المعية يطلق على المثال ومن اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث

والتصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم اي كون الجهة
التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون الخلاء امرا عدميا
اي في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة
بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين
ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الغرض تلك المباينة المعنوية
ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان بدون
الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما
لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا
قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود
المتاخرة عن المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر
عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والعلة في البيان مرة اولى مع
في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما
عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل
الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على تمام تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم
يكن شيء منها من تلك الاجزاء التي من تلك العوارض هذا ما عندي في هذه المقدمة اقول وهذا البيان
يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث هي الماهية لا تتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المشخصة محتاجة
في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع
المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المشخصة من حيث هي مشخصة
وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقريره ظاهر ثم قال واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة اما
على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
على المتقدم على الصورة او على مع الصورة وعلى التقديرين

فالهيولى

وانما قال بحسب امرين
لان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد الا بحسب امرين
او الاعتبارين فيه تامل

يعني المعية التي بين وجود الملاء
وعدم الخلاء معية في التصور

لان علتهما الهيولى كما مر سابقه

لكونهما نهايات المقدار

يعني الدليل الذي اقامه لاثبات المقدمة
الثالثة وانما اعتبره بالاولية
باعتبار المعارضة فان لا بد فيهما من
الدليلين فافهم

فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة
علة الهيولى المتقدمة عليها فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي يمنع كون الصورة
علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها
صورة ما لا من حيث كونها صورة مشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى
اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة مشخصة لان الصورة من حيث
هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للمتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة مشخصة قبل وجود
الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياق هذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن ولو كانت شيئا من اقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة
علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة
الى ما ذكرناه ونحوه ان السابقة بالوجود هي المشخصة فقط ولكانت اشياء التي هي
علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل
لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى
لان السابق على السابق سابق حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود عنه وجود الهيولى ومعناه على اول الروايتين
ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى
يتحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف
وفق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلا منهما يقتضي تقدم احد
الصنفين على ما صدر عنها موقوف على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذلك العلة وان كان
ايضا لا يسمى من هذه العلل لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان قسم منها داخل في الوجود
قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين اختيار الحجة
المذكورة في هذه المرة شان اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما
قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير

ان المراد من قوله علي انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذلك العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة
مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل ما سلمنا هنا فان الهيولى على تقدير ان تكون
معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة
لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس
من احوال المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من
من احوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذلك الصورة لان المعلولات
المقارنة للعلة قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها
مثل ما سلمنا هنا اقول ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي
يزول مع بقاء الهيولى وليس ايهام اده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الهيات
في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون
مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس
ينقبض عن تجويز مثل هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره الشيخ
في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله هنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي والمراد
بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان الوجود البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في
الخارج فافهم واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي
عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو
ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن
كلام يصح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان
يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج

الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لان حاله الدور فيقال
لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان
الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لشيء صفة للصورة
وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لشيء ذلك
الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود
الصورة مع انها لا تكون مباينة عن ذلك العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت من اشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على وجود الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى استبعد ان يقال له هنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي
حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال
محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توهم هذا الاعتراض هنا ذكر
ما يظهر به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتمة الحجة التي ابتداها هنا هذا ما عندي
في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال
ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها
مع ... على ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون
بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواية
جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمنع تحققه في هذا
الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن
لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة الى ان يحصل للعلة في الخارج وجود بدونه لان العلة اذا سبقت
بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذلك العلة اي انها معلولة غير مباينة الذات عن
ذلك العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح

لكن يلزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها
بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية في الوجود
لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية
ومقارنا له في الوجود كالفردية للثلاثة وليس يلزم ههنا لذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية
الصورة مطلقا فاشبه بقوله وان كان ايضا ليس من شرط المعلول لماهية على ان الماهية
المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون
الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليس
من شرط المعلول لذلك الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يجب تقدم الصورة بالوجود
عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام
مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمفارقة
في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة صنفان كل قسم منها داخل في الوجود ولما
فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما
ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها وتبين حقيقة الحال في هذه الجملة
قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من توابع المادة لا توجد الصورة الجرمية في حد
نفسها الا بها او معها قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد
تبين ان الهيولى سبب لذلك قال الفاضل الشارح ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله
فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة الا بعد تتميم وجودها للهيولى
وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق
وههنا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به تتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به
يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي
ظاهر وهو ومن تبينه ولقائل ان يقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى وجود
فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود بعينه فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها
في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها

فهي ع على التقدم منافي للمقارنة مامر ة

والمباينة ح

او معه خ

للصورة خ

انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل الاول وهو انكم قلتم ان
الصورة لا يتأتى لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معها وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج
الشئ اليه يجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص الكلام فيه يستدعي
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى
الهيولى ام لا تقول اما ان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم
من القول بكون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى
لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك الاولى السابقة واقول انه يريد
الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة
محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها
وهذا هو المراد بقوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود الا لم
نقل هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه الا فقضينا ان الصورة تحتاج الى
الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بها او معها موجودة لكون
الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه قوله
اسابع انت تعلم ان الصورة الجرمية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل
لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل حفيظ للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب ان تقول وتقيم
البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لا لان الذي يقوم ويقيم متقدم بقوامه
اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر ذلك فاقه يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال

اى لا يتحصل ة ع

صح

اى بالصورة الحادثة عقيب الزايلة ع

الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل
القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدر بها الباب وهو ان يقال الصورة محتاجة الى
الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمادة
في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجسمية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها
في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة
واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة الا انه حافظ
لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق قولنا ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد
لم يكن حافظا لوجود غيره ولو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك
مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقا على وجود الآخر وهو محال ولو باجماله لا يمكنك ان تدبر بها فانه قال ولقائل ان
يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما
كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو
ان قوله المعقب البدل مقيم للمادة لا بحاله بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم
لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما اذا كان كذلك فاذا زال اين معين او شكل معين
او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا
يلزم ان يكون هناك شيء آخر من صور مقومة للمادة فعلمنا ان معقب المادة البدل لا
يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء
وبالبرهان واقول لما تبين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى انه لم
المسألة تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت علة مقيمة للصورة لكانت
متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال وهذا بعينه
هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة

من م

متن

الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى
مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة
سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة
على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير
فاعلا او معطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الفاضل الشارح فينحل بما ذكرناه من
كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس يورد ذلك امتناع انفكاك
الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى اين من
حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين وايضا اين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هناك
شيء آخر صور مقومة فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة
فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل
المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اجراما
لانها اقامت اجساما ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بشيء واما قوله
فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس ينتهض بما ذكرنا لان
الذي ذكره لم يقتض ان لا يكون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة
المادة بالصورة اشياء ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من
من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من الهيولى
والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبيانه ان يكون
اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فاذا ما ان الثاني ذلك ايضا الدور ولفظ الكتاب ظاهر
وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو
... ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر فرضا لانه ان لم يتعلق ذات
احدهما بالآخر جاز ان تقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما
بالآخر فلا يكون كل واحد منهما بحيث ان يتم وجود

بقية

قوله م

وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون من فاته فيمنع من الآخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما
من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر اما ان تتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر
بوجه ما من الوجوه او لم تتعلق به اصلا فان لم تتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر
وان تعلق فلذلك كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه
الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور
والاصل في هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المستندين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط
واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما
غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم
على اعادة الدعوى وهذا انما احتمل لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج الى ابطاله
الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان المضافين لا توجد الا معا مع انه ليس
لواحد منهما حاجة الى الآخر في ان الواحد من المضافين لو احتاج الى الآخر لكان الآخر محتاجا
الى الاول فلزم الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل
فلا يكونان معا واللزوم من احتياج الآخر اليها فلا تقولوا المضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم
من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير فكون البيان هو الدعوى
بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذلك بعبارة
اخرى ليتبين ان الشارح لم يلتفت الى اللفظ واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر
كما ظنه هذا الفاضل ولا احتياج بينهما دائما اذ الاضافة بل هما ذاتان افادتا ثالثا كل واحد
منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذلك الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الصفة والموصوف
معا على ما هو المضاف المشهور حدث ان كل واحد منهما محتاج الى كلها بل الى بعضها الا
ان في الاول الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة وفي فيظهر ان لا احتياج بينهما دائما

فانه بدل

كالواجبين مثلا

الاختصاص بالدعوى

اي وليس الاحتياج بينهما دوريا

وهو المضاف الشيء الثالث كالتوليد والصفة كالابوة والبنوة

فقط صح

دائما ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر
على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليس من جنس
ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور وتخالفه من وجه وهو
كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانا لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان
يعقلا منفردين كلاهما ولذلك يصح مع تعقل الصورة البتة وجودهما الى اثبات الهيولى
ثم ان التضايف بعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور فيبقى
انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية
~~سواد للصورة في الكائنة الفاسدة تقدم على ما سبق الى ان طلب كيفية~~ انها لا
ان يكون قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من
غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه
الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة وواسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا
قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة فرضه وللصورة في الفاسدة الكائنة تقدم ما فيجب
ان يطلب كيفيته وهو انا نحن الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيهما هو كونها متجددة على
الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
الفصل وهو انها تدل شيئا آخر العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى ولاسبيل الى انما يمكن ان يكون
ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصلي وعن معين بتعقيب
الصورة اذا اجتماع وجود الهيولى لما ابطل من اقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة
ثبت انه هو فصرح به في هذا الفصل واشار بعد ذلك الى ما اوجب عليه في الفصل الباقي وبين
ان الشيء الذي يرى الصورة في العلية ما هو والذي سماه سببا اصليا وانما سماه سببا لانه
المستم الوجود المستحق لوصف العلة على التمام والصورة انه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو
كما بيناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات ولا يعاد بعض

قوله ثم

الباقي ح

الحالات المذكورة وقد يشتبه عليك كلام الشيخ ذلك وبيان ضعفانه واما المعين بتعقيب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعينه السبب الذي يحصل من اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد
ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى استعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية في تعقيب الصور
لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل
الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه
من احتياج اليه وهو السبب الذي يحصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى الاحوال الاتفاقية من
طبيعية او قسرية تحددها على ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة
المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها
وح يكون السبب الذي يحصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على
طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن
معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب
الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين
الذي هو الصورة فهو الاصل في العلية مطلقا وعلى التقدير جميعا فقوله اذا جمعهما
تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة
القريبة هي مجموعها وهو مستتم الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل
في اقامة الهيولى بما تشاركه الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل
بما يخالفها من الاحوال النوعية ثم تشخص بها الصورة وتشخص هي ايضا بالعوارض
قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا الحمل
وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخر ثم
ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت مادة لزم التسلسل فيلزم
الى ههنا ان كل واحد منهما اعني

المعاقبة ٤

اي جسما ه

اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نحمله على ان كل واحد منهما
علة لتشخص الاخرى وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام
ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص
كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن
ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل
واحد منها موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بتلك الصورة معقول فان الهيولى
انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بتلك الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة
لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل
مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان تكون
هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى من حيث هي هذه الهيولى
لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية ومن الاستعداد فكيف
تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما
يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثير الاشخاص لا من
حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي من الاعراض المكتنفة بها كالاين والوضع ومتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة انما يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة
لمشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه
المسألة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس
بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط من الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط
من الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في
العقل دون الخارج فاذن ليس له ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام
الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا ينتهي الى امور خارجية من
حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وهذه اولعلك
تقول لما كان كل واحد منهما يوقع الاخر

ليس ٦
وتشخصها ٥

اي الصورة اذا فارقت عن الهيولى يكون معدومة بخلاف الهيولى فانها اذا فارقت عنها اتصلت الى صورة اخرى تامل ه

بل ٦

اي المشتملة والمحيطة بها ه

الا بشرط شيء ه

اي بشرط شيء ه

قوله

بر معه فكل واحد منها كان آخر في التقدم والتأخر والذي يخلص من هذا اصل تحققه وهو ان العلة
لحركة يدك بالمفتاح اذا دفعت رفع المعلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت
العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يوضع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها
لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع
المعلول بالذات في ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب
احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انها لما تلازما في الرفع
فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك الذي حضر بهما بل هو وارد على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من
جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل
عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة ثم يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود
العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان تشك طرف من نفسك وتعلم ان الحال فيما
لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات
باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالآخر هناك ايضا يكون من ان يبنى على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة والاول على وجه ان بالمادة
لما مر فهي اذن شريكة ليست اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح ولا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات من شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست
هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يقيمها بدل وهي عقيب البدل
فيهم لما دتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكره في العنصريات هذا البيان العام
واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واول ويتفاوت
الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم
لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها

قوله
اي التلطف هو تدقيق النظر في الامر او الامور

اما الزمي

اي الفلكيات والعنصريات

دها بل مستفاد من احوال المختلفة المتجردة الحادثة من ان بيان ان الحال فيها لا يختلف بهذا
التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه
والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط
وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار
ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو بعد واحد وهو
طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي
ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلم يكن انفصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما
كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد
هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه
هو التعليمي لانه يتعرض بالذات البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد
افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء
الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده من اخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء
الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان
يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط
فهو امتداد واحد يجيء عند آخره فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه
المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدار العدم من امتداد فيها قال الفاضل الشارح انا لم
نقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط والنهاية من المضاف المشهور
فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به يتناهى الجسم
واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور احدها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل
ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة
عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول العقل بثبوت الثاني اذ هو متعارف ومستلزم
للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر

قوله
اي بحسب النهاية والانتهاء

التعليمي

اي فلا استلزام الصورة الجسمية لذاتها الجسم التعليمي
المذكورة لبيان الجسم الطبيعي كالتناهي والتشكل

اي للجسم التعليمي

معروض

ثلثة

اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضاف فهذا ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية ودو النهاية ذو النهاية فيكون مضافا مشهورا

بالنهاية البسيط نهاية النهاية

وهي النهاية

اي المطلق

أي مشهورية كانت أو حقيقية ويكون قوله الفاضل مردودا فتأمله

عرضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية فهو والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم
جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا لكونه ذا سطح ولا لكونه متناهيا اي يوجد
في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه
قال الفاضل ان ادعى مرادا ان السطح والتناهي ليس جزءا لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور
الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا
نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تألفه من الهيولى والصورة الى حجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتها ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتها تاما ملتبسا بحدود مشتملة عليها او
لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف كان كررت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة
والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت تلك مكتسبا بالقوة
مشتملة على هذه فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه
يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبان انه
انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون
كذلك ثم لما ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما
ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئيه العقلي وجزئيه
الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم
بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول والثاني فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل
الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية
اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح
للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية
اضافة عارضة للسطح تقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو هنا مختص بحمله عن مرتبة كونها من

بالحدود المشتملة عليها أي على الأجزاء التي تقسيم الى قسمين عقلية كالجنس والفصل وخارجية كالصورة والمادة فتأمله

وحد الجسم هو قولنا الجسم جوهر قابل للابعاد الثلثة

اي كون الجسم ذا سطح وذا نهاية

من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة
العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل
الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب
وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك
الانقطاع ثانيا ثم يعرض النهاية الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة فهو واما
السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
مما يعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فهو يوجد ولا نقطة يريد بيان ان لزوم الخط
للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب
ان يعرف اولا معاني الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية والقطبان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي من الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها حدود نقطتان
قطبان لا يتحركان […] وقطر بينهما هو المحور ومنطقة وهي اعظم الدوائر على سطح
الكرة التي تبعد وهي ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد يتبين من ذلك
ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد هذين الامرين اما القطع واما الحركة
فاما المركز فمعدوم باسقاط اقطارها او بحركتها او بالفرض ويصل ذلك موجود بنقطة هي
الوسط كوجود نقطة في المثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل من اجزاء
في المقادير بل بعد وقوع ما ينسب اليه فيها من حركة او خرق واذا سمعت في تحديد
الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم
في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها ويريد ان الدائرة لا يقتضي مركزها موجودا

فيها من ابعاد يلزمه اشيا احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث العرض فان تقاطع من اقطار
انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركتين الى الجهات
المختلفة هي المركز واما العرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود المركز في وسط الدائرة
كوجود نقطة يلتقيها كان موضع التقاطع اللذين يتعين بالقوة قبل العرض على وجه لا يمكن
وقوعها بعد العرض في غير ذلك الموضع وكذلك حال المركز ذكر ان وقوع الفصل في المقادير
انما يكون بالقوة فقط والاخراج الى الفعل من سبب عارض او الفرض كما مر ذلك مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والعرض ثم ان المركز عين ممكن الحصول من في موضع معين وهذا من امكان
يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه من
حوادث وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك من انقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف من عارض لا
يوجب الانقسام فاذن الحركة لا توجب من انقسام والجواب ان هذا كله فرض والعرض
لا يتعين فيه اسمه سوى معنا بل يرتفع بان لا تعرض والدائرة ان لم تعرض فيها شي
لم يكن فيها شي مما ذكر وهكذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف
ولمنتصفه منتصف ويعلم ... انها في نفسها عن سائر اجزاء الخط من انها ممتاز
بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض ان يتصور المنتصف فرض مثلا
عن التلفظ به ... وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح
قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال
بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم
... ان النقطة اذا فرضت متحركة فعل فرضها ما يحصل منه وهو مقدار ما خط
او سطح فكيف سكون ذلك لحركتها افاد هنا ان هذا من امور كيف ... الوجود
وان الذي يقال خلافه لتفهيم المبتدئين عن حقيقة بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح

اي م

الح م

ما يفاهي ح

والتصوير والتخييل م

الشرح ... ما اسهل ما يتاتى لكن تامل ان من ابعاد الجسمانية متناهية عن العقل
وانه لا بعد جسم في جسم واضف لحيز متنوع وان ذلك لا ابعاد للهيولى ولا من الصورة ولا
عراض ثم تريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا
وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات لا من المسائل المتقدمة وانما اورد هذه
المسئلة هنا لتعلقها بالمقادير ولتساوي الخلا عليها ومن استشهاد بان الجسم لا
يتعذر جسم واضف لحيز متنوع عنه بذلك لا ... الذي ... هذا الحكم
من اول في مبادي التعليم به وامثاله فان من يتوقف ... عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقرا
وكذلك قوله وان ذلك لا ابعاد للهيولى ولا من الصورة ومن اعراض فانه اضاف تنبيه
على ان الهيولى وسائر الاعراض والصورة لا حصة لها في العظم من العرض من ابعاد الجسمانية
هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان يصير اعظم من احدهما فان الكل اعظم
من جزء والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في
العظم فلذلك لا يمتنع عن ... اجتماع الوافي لا امتياز الوضع على سبيل من ابعاد والخطوط
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق
الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها من امتياز الوضع فمن ... بان هذا الحكم
يشترك فيه المقادير باسرها ... ان نقول من حيث هي مقادير ... اي لا تجد لا
جسام في اوضاعها بان متلاقية وبارة متفارقة وبان متباعدة وقد تجدها في اوضاعها
بان بحيث يسع فيما بينها الاجسام ما يحدد القدر وتارة الاعظم وتارة الاصغر فيتعين ان من الاجسام
الغير المتلاقية كان بينها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة من حيث الاتساع ... ومقدار
ما يقع فيما بينها المتلاقية ما قدريا فان كان بينها خلا غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدار ... وليس
على ما يقال انه شي محض وان كان لا جسم ثم يريد ابطال الخلا والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شي
محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد في الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينها ما يلاقي

قوله م

قوله م

والخلا منها واقول هذا تعريف للخلا الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول
الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما
تختلف ابعاد ما بينها بالتقدير الخلا الواقع بينها بها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر بشي اصلا
ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير انه متجزّ
على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة وهي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد
المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلا عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
لا شيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه
واذ قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل الا بعد تنحيها
فلا وجود للفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها يتنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد
مفطور فلا خلا يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما
تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
وهو ما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكر في فصل
مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة
فالخلا بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفراغ
هو بعد صرف واذا اضاف اليه الثانية صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند
سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم
على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركتها يتنحى عنها ما بينها اي من الخلا
ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور اي من الجسم موته فلا خلا وانما رسم الفصل بالتنبيه
لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين قبله اشارة ولعلنا نبينا بيانا نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا الى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها
لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يتوجه الى شي نحو لا شي فتبين
ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي لها ان يقصدها المتحرك الى شي حصل

قوله م

ما الخلاء يمحى عند سلوك الجسم اليه م

قوله م

الاستقامة او بالاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما اشبعت نهايات الامتداد لتلك
قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة
للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ
على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني
ان الجهة ذات اشارة اليها فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة
ما يتجه نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها مشارا اليها
بالاشارة يريد ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وهذه
تقابل اشارات القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك
والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان
كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل
جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع
فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت النسبة
اليها هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى
ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف بل يتحرك اما ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن
الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم فان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجهة للحركة فمعرفة الاشارة
ان يحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف في الطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال
الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية
وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتعلق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة
الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه
قسم الحركة الى اشارة نحو شي ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه الى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة جارية بالقياس
الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما

قوله م

بيان م

قوله م

اي الوجود م

دام

سيقسم فيها غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالعكس
الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء نفس منقسم مصادرة على المطلوب والحق لئن ان الحركة هي الى المنقسم
لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان مرة وان ومرة مجازا ان يكون جهة الحركة هي
المسافة التي تنقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم وسيسه ولعلك تقول
ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض
فان الجهة هناك وهمية فاعلم ان مرادهم من سما وف وايضا فان ما تسلك به غير ضائر في الغرض
اذا الوقف فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوجه بتحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوجه بلوغه او
القرب منه بالحركة ولا يجعلها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما
مراد فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة فيها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الكلام مع الوقف وعليه بنا ما بيناه وهذا الفن من الكلام
اقول الوهم موقع من لبس احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود وتقريره ان الحركة اين استحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى ولهذا عنه بشيئين
احدهما جعل الكبرى اعم مما كان وهو ان نقال المعقول في برهان لا يقصد ما ليس بموجود فان
معه يحصل المقصود وهذا هو الوقف والثاني ان تمام الشكل لان الشكل غير قادح في المطلوب
وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة فيها الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما
سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك
قال على ان الكلام مع الوقف **النمط الثاني** في الجهات واجسامها الاولى والثانية
من الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى
ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس
يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض
مثل اليمين والشمال وما يلينا وشبه ذلك

ذلك ملتفت عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك من بيان اثبات محدد
الجهات محيط بالاجسام وذلك الجهة منقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات
التي هي متقاطعة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل
امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منهما طرفا امتداد الطول
ويسميهما الناس باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت فالفوق منهما ما يلي
راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا امتداد العرض ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال فاليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الغلبة والشمال ما يقابله
واثنتان طرفا امتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالقدام ما
يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يتبعها في سائر الحيوانات وسائر الاجسام حتى الفلك على
هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير محصور وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما
ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكل لا جهة لها بالفعل وفيها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا
صحيح قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية
والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية فمثلا
المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية مجازية وما نحن فيه فان المفهوم هناك ان الجهة طرف
من امتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتداد بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع
الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما
يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الحكم فصار ما كان قدامه خلفه وما
كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا

قوله م
قوله م
قوله م
جسم م
يريد كل جسم ينقسم

بل صار راسه منكوسا من تحت ورجلاه من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل
الشارح جعل الوضع هو ان يصير الى جانب القوي ضعيفا والضعيف قويا بتغير اليمين شمالا
والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف وما اول فرض واقع وهذا غير وارد وقال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخص
على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر وانما يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص
وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي راس الشخص وقدمه بالطبع وعلى
هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا هو له ومثل
ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الى جانب الشرق منه يمينا والى جانب الغرب شمالا تشبيها
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه هو الحركة يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام
والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وما يشبههان اليمين والشمال
لتشبيههما بالفرض هو ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فعنه يفهم ان ما يشبه
ذلك بالفلك اولى لان انصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة
الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه
والجهة قطبيه علوه وما اسفله وذلك شيء لا يتصور فيه فاتجه ما بين الشيخ قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد الى الفرض الاول فلنقل وقد عنه لان مامور القضية لا
تنضبط هو من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلا او ملا متشابه وفيه ليس
حد منه المنتهى به اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج
منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك ما يتعين منه حد
واحد ان افترض هو مثل ما يليه وهي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي
في الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالتحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا
واما ان يقع بجسمين والتحدد بالجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكونا
وضعا الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط بهما في ذلك التاثير

ليس بثان

المباين بالفرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد
الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلا او ملا واذا كان على الوجه الاول يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا
حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى هذا لما
يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتباره وضعه
من الاشتراك تقرير الجهة وتحديدها انا تم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه لكن لانه
حيث هو محال لما موجبة التحدد بين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد
به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهتان
المتعينتان بالطبع يكون تعيين وضعهما اما في شيء متشابه خلا كان او ملا واما في شيء مختلف والاول
محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها وكون الحدود فيهما
بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع متعينتين بحسب فان الثاني وهو ان
يكون ذلك التعيين بشيء مختلف خارج من المتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع وهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة
منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلاثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه
وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الجهتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد
جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله
لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من
حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما
ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة وبطل الثاني لمنع دخول المحاط في
التحديد بالفرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد
الذي يحدد بابعده من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من
حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة

محاط م

مباطلا وهو ان بعد ما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به من القرب منه ولا يتحدد البعد عنه واذا
لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني
ان كل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض من امتدادات الخارجة منه ووقوع كل واحد منه
في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه
في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان
امتنع فلما نحو من نحو التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض
جهات معينة دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان جعل هذين صادرين ومن
فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان محدد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد والا على
اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة للتحديد متصلا بكلام فادح محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة الى ان كل جسم من شانه ان
يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل الا انه قد يفارقه
ويرجع اليه ويعود الى الحاق ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره
متقدم عليه لما هو قبل هذا المفارق او وجه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية
او على ضرب اخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على
الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقرير ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان يكون من شانه
مفارقة موضعه الطبيعي ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والقسم الاول هو الذي لا يجوز
الحركة المستقيمة عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيهما لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان
يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده فيه بل
تكون متحددة لا محالة حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا وتطلبه معاودا فوجب ان يكون ذلك
التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة
والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اذا متاخر عن الجهة واما عن الجهة من حيثية امتناع من انفكاك

قوله ه

اي المستقيمة ...

من انفكاكه عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او
على ما لا ينفك عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى ما معه ايضا متقدم
كلام سانه في بيان ان الصورة لنسبتها الى الهيولى فهو علة متقدم على من ملاقاة وبعد من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه الطبيعي ولا يصح منه الحركة المستقيمة فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز
عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان تكون
من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز بان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا الى اثباتها كيف كان ومن لطائف البرهان
عدم تناهي امتدادات كما في اثبات الجهات التي هي مناط الامتدادات ولهذا السبب خص ما
بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة
يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية
علة لجسم الا كما هو بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني على هذا الوصف اللازم لها ويجوز ان
يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد وهذا لم يجزم الشيخ بهذا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخرها عن وجود الاجسام ذوات
الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان من اليق باول كلام في
النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلا مقارن
لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر
عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلا يمكن مع وجود هذه الجهة الا وجب يلزم منه كون الخلا
ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال فيه بحث فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما
عديم الملا وفقط ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان الجسم
محيطا على ما ملاقا فيكون له موضع يفارقه يريد ان يذكر اثبات محدد الجهات وكم نوعي
ذي جهة بيان ما يوجد لانه فمنقول في تعريف الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن للجسم

24

ما م

اي المستقيمة ه

بان هو

ايضا م

اي بالبحث ه

يكون هو

اشارة الى تفسير تقدم الطبعي بامرين

قوله م

يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر
والمراد هاهنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض والى اشياء ذوات الوضع غيره من الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق
ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان التنكس
ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول من الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محاط والى ما
عداه ما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما
القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد
الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق او محيطا بذوات الجهة
ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع مع انه يجب ان لا يفارق موضعه مما بينا ان
المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده [illegible] ولعله لا يكون المحدد من اول من القسم
من الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة [illegible] ولعل من [illegible] في نفسه هو ان المحدد
هو الاول لا يكون من المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه
به اي كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدد به ويجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني
ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى [illegible] على التشكيك لا في غرضه
تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير
يكون شيئين احدهما قبل من الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد هو الاول
لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفته وذلك لان
المحاط الذي له موضع متحدد [illegible] يحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على
موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز
ان يصير محددا للموضع غيره [illegible] لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد

اذ فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح
به وانما قيد وجود القسم الثاني بقوله ان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه
تنبيها على ان وجوده لا يكون من كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه ثاني
المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان
وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول
الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل
الشارح بسبيل التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي
البعد والقرب وحصول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان الاول ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا حصل للجهة علتان مستقلتان بالعلية وجد بها
اقدم فانها تكون مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس
باقدم من محويه ومن كان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار مثلا
اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل ومن حركات النار من حيزها ابدا
بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد بمقعره الذي تطلبه النار قال والاول
جدير بان يكون شك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلعولي هذا
الشك لم احكم بذلك [illegible] واقول [illegible] وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر
واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا هو النار ومحدد
جهة الماء هو الهوا وهو لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي من جهة من الجهات سواء كان مكانه منتهيا على حاق تلك الجهة
كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين ومن امكنة الطبيعية التي ليس
[illegible] كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على من اشكل
المذكور اذا هو صاعد كما يحتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم قطعا بانه ذاهب الى جهة

لا يكون المحدد هو المحيط الاول فقط

وكون الخلا ممكنا لذاته محال

لان مكانها الطبيعي هو مركز العالم وكذا كرة جهتها الى المركز

الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة
الفوق واما قوله الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به
انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل
ان رجح او رد المترجم هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه
ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسر بان المحدد
ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع
ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة
وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثم الثاني المعنى فوجه ويكون
الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع الا فليق بالمحدد الاول ان يكون
في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل
مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم
من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره في
النمط الثاني والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم
ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محددا الجهات سائر الاجسام فلا
يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما هو قول
ويكون متشابه [illegible] ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون
مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من
سائر الاطراف فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم
[illegible] تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء بالفرض وجب ان يكون
نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى الكل [illegible] التي يلحقه الوضع بسببها
متشابهة لانها ان اختلف فصار بعض الاجزاء او [illegible] الكل من بعض لزم من اختصاص
[illegible] القريب جهة وبعد غيرها البعيد ويقع الاختلاف في اجزاء المحدد ويلزم من ذلك فيها

لان المتاخر عن المتقدم فلا
يكون محتاجا الى المتقدم فلا
يكون تقدمه تقدما طبيعيا
لانه عبارة عن كون المتاخر
محتاجا الى المتقدم في الجملة
بدون العكس وفيه نظر فتامل

جهات

تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو استدارته فاذن محدد
الجهات مستدير الشكل قوله اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه
تركيب قوى وطبائع يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان
الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدأ
اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وقد مر ذكر انواعها
من اربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي باعتبار وجودها
لا تكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها
ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية
فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالنباتات مثلا لا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة الة
لها ويراد بقولهم بالذات امر معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير
قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو
انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين
احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كما في تحريك ساكن السفينة
والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس
فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يراد في هذا التعريف ما هو على نهج واحد من غير ارادة ويخص بعض المعنى المذكور
بما يقابل النفس وذلك لان المحرك يحرك اما على نهج واحد ومن غير ارادة وهو الطبيعة
وبارادة وهو القوى الفلكية ومبدأها على نهج واحد ومن غير ارادة وهو القوى النباتية
وبارادة وهو القوى الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوى فقد
ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وتأييد هذا القيد ان الشيء الواحد
من حيث هو واحد يمتنع ان [illegible]

وانما امتنع الشيء الواحد كونه فاعلا وقابلا لان كونه فاعلا على سبيل الوجوب وكونه قابلا على سبيل الامكان والشيء الواحد لا يكون واجبا وممكنا من جهة واحدة تامل

فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشارح الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا لا ان يكون افعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اي لا يتركب من جملة اشياء
واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون حينئذ مركبا من اجزاء او الكل شيئا واحدا
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة ومن الاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
فهنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم تقتضي لا محالة من كل نوع شيئا على ما سيأتي في الفصل الثاني
من هذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد والا لاختلف
اقتضاؤها باختلاف ... الا اذا منعها مانع من ذلك ... فالجسم البسيط
لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لما
لاحتمال ان تكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان
البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلك اشياء مختلفة صح هذا
الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية
تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهو ان الطبيعة الواحدة لا تصدر
عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى
القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة تنتج ان الجسم البسيط لا
يكون ذا قوة حيوانية قوله اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له
من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استيجاب
ذلك ... بيان ان الجسم لا بد له من موضع

عو فحينئذ لا يفرق بين الطبيعة والطبع تامله

عو كطبيعة الماء فانها بحسب ذاتها تقتضي البرودة وباعتبار ثقلها تصدر عنها الحركة السفلية وباعتبار لطافتها وليتها يصدر عنها السيلان

طبيعة ح

جميعا صح

موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو
الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل مثبت له وسائر الاعراض المذكورة لم
تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تحتاج اما عن الكثافة او عن الاختلاف فقال ان الجسم والمراد
به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي
وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات
والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي
للجسم موضعا وشكلا قسريا كالتأثير في الحجر والتكعيب في المدر فان احدهما يصعده
والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلوب ما يقتضيه
من الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها
وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير يكون الوضع ههنا هو الهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمل الفاضل الشارح على ذلك الا انه مما يقتضيه
تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع ولا
ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب اجزائه فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك
المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يعرضه
للجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان
وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او
غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا
عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا
مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول لا يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة
من الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك وانما قال مبدأ
استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل

كما سيأتي بيانه في بيان تعريف الطبيعة

العارضة ح

وهو نسبة بعض اجزاء الجسم الى بعضها الى اجزاء المقولة

جسام

الموضع المعين والشكل المعين

كتاثير الحرارة والاناء المكبب في الماء

بالشكل المعين وربما يزيلها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طبيعته حينئذ
عند زوال القاسر ولو كان الطبايع مبدأ لها او لوجوبها لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ
من استيعاب كانت في كل من الاحوال التي توجبها موجبة وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه
وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا
بحسب الطبع على سبيل الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي من المكان الا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء من بعد
وجود الكل لم يكن لمكانه جزء كذلك والسبب الذي يقتضي تحيز الكل يقتضي تحيز الجزء في المكان
فمكان الجزء هو مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض
بعد الابداع وايجاد مكانه على سبيل الابداع قبل التركيب باطل لان المركب اذا حصل يقتضي
وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب الحيز بعد طريان التركيب عليه وسكن
المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة
المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه
تعينها وتعرض ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون من الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة
على الباقية وقد تكون تلك من الاجزاء مغالبة بحسب طلب جهة المكان او لا تكون فالمركب
بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا
ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذا اعتبر فيه مطلقا لكونه
غالبا باعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء على الاطلاق ولا
مع التقييد بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات
فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع
متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه

القسر
مستوجبا لها
المجاذبات

ان تجمع من المثلث ومن النار ومن الارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منها يلي مكانه
فانها يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون
كل جزء منها يلي مكان صاحبه فانها يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف
مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية من الاصح لان على
تقدير الخ كان يجب ان يقول منه لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى
اربعة اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب
فظهر ان كل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانا حذفت القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه فيه نظر ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط
مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ من بيان تفصيل
المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتناع ان يكون
تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف
لاختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث
التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها
فلتكن من اشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات
المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان من اشكال لا يمكن استنادها
الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من
حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة ممتازة عن الاعداد التي تختلف باختلاف الطبايع
ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول لما بال الاجرام الارضية ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان السبب لها زايلة بالقسر ويبوستها مانع عن العود اليها يقتضي
ان تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما هو بالعرض فان الطبيعة اقتضت ما لذلك شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها
تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل

المركب
اي كطبايع العناصر
لتكون العلة واحدة
المناسبة
اي واليبوسة
للاستدارة

اي الطبيعي ه

بل هو مؤكد لها لوظيفة وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود اي الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان
الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان
تكون العناصر لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك
مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الى الغير لكن
لا مع قطع [illegible] معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر
عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب
الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة ومحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان
كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت
مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان
كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان انصار
الصور الكمالية ببعض البسائط في قطعها او في الاسباب تنفرد الى العلل الفاعلية غير
ممتنع كان انصافها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في القطع
الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذا القطع انما يتصل به صورة كمالية نباتية
او حيوانية مع بقاء عناصره العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في
الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرد من ذلك الفلك لان تختص بها فلك
خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول
فيها ويكون ذلك بحسب استعداد العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
بقي من الفلك الاول متمم او نقرة مشغولة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم
الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير

اي لا يقتضي وضعا معينا من المقولة ه

ع اي وانتم لا تجوزون حصول ذلك في الافلاك بالقسر لانه لا قاسر فيها ه

ع اي الى نفوس الافلاك ه

تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي
كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير
وغير ما لا ذكرنا من ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم
من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها
ليست هي اجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوى المركبة تفعل
فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها
ليس علة فاعلية متشابهة الافعال قوله تنبيه الجسم اذا كان تحركه بميل يتحرك به وتحس
به المانع ولئن يتمكن من المنع فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان لم يتمكن من المنع
فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا وتحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وبسبب اختلافه اي ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من
السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه من مسافة كان او غيرها وفي
زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع
من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس
الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبتها الى الحركات المختلفة بالشدة والضعف اولا
اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا
امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج
عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة القسرية بحس المانع ويوضح عدم الحركة [illegible] من
الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء والحجر [illegible] اذا اسكنته في الهواء [illegible]

استثناء من يحس باعتبار النسخة الثانية ه

اي بتوسط الميل ه

ع كالوضع والكيف والكم ه

ع لانها اي لان الطبيعة جوهر والجوهر لا يقبل الشدة والضعف كما يجيء بيانه ه

الابد ماخ بهم ديكو چه سيدن ه

اشار الى وجوده بقوله الجسم لو خالف تحركه جبلا ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار
الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن
يتمكن من المنع فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية
من خ فيكون قوله وان يتمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده ومن حيث هو عند عدم
الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل
للشدة والضعف وقد يكون من طباعه وقد يحدث عنه من تاثير غريب فيبطل
المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يحيل
اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة
بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المحل وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند نموه [illegible] وميل الحيوان
عند اندفاعه بارادته الى جهة ومنه ما يحدث عن تاثير قاسر خارج عن الجسم فيه كميل
السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله وفي ممانعته عن ذلك بحسب
[illegible] الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي
وضعفه وهو ان يكون [illegible] بحسب الطبع كالحجر العظيم الكبير امتناعا من قبول القسري
ومن ضعف اقل امتناعا واما غيره فالاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك
لكون من ضعف اكثر امتناعا اما لعدم نفوذ القاسر فيه كالريشة الصغيرة او لعدم تمكنه
من دفع الموانع بسهولة كالريشة او لغيره ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان
من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها
الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما
التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه جميعا
فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى لا يجوز ان يجتمع في جسم
حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركته
السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر [illegible] انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو
ميله بالذات و[illegible]

اى الميل
القسر الظهور
الريشة
كالشمة او العجلة التي لا [illegible] الموانع

[illegible] وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا اطلق على جسم ذي ميل طبيعي
بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم باخذ الموانع الخارجية والطبيعة
معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في
التناقص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري
فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد
الميل بزوال الضعف فيكون [illegible] بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من امتزاج الحادث
بين الكيفيات المتضادة واذا تم ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من
طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غريب اشارة الى القسري
وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع
اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر
المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثيله ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي
يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل
يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة الذاتية تارة اميل الى
طرف ويسمى حارا وتارة اميل الى تلك ويسمى باردا وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسميهما وذلك
بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل
المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب
تفاعل الميل القسري والطبيعة ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي
تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند خلوها منهما
ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث
عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاده

ومنه ههنا قال الحكماء لا بد بين الحركتين من سكون
وانما كان هذا القول اشارة الى الميلين لان الطبع والطباع اعم من الطبيعة حيث يصدق على الفلكيات وانها نفس باشرة
الغريبة
بل تسمى بالفترة
فعلم من هذه الاقسام الثلثة ان الجسم الذي هو ذو طبيعة لا يخلو عن الطبيعة ابدا

الميل الطبيعي فههنا ما ينبغي ان يتحقق لينقدح به الاشكالات التي تورد في هذا الموضع
كما يقال لو لا امتناع الميلين لكان الحجر ان المتشابهان في الذات يرد بهما قوي وضعيف
متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويين
متشابهتين فوق ___ وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوجه اليها الطبع
لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوجه الى الفوق وهو الخفة
واما يتوجه الى السفل وهو الثقل وما بسائط وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية
يكون نحو كانها وجهات حركاتها فوق ___ فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم
يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة
انما توجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كان يوجب انعدامه
عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان
يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل
ان ارد على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والتحقيق في ذلك ان المكان
الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة وهما فلا شيء من ما يحصل في المكان الطبيعي
بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل
عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من
ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من
مكانها فوق ___ وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول
الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني
القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما

عن الميل

وحركاتها وجهات حركاتها مختلفة فكان ميولها مختلفة

فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه لم يكن له ميل في هذه الحالة اصلا وهو المطلوب

يبطل

حالهما عند تعارض السببين فاشار الى ما يختلف الذاتي المذكور لبيان ما يجي من الكلام
عليه واشار بقوله فكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة
عند تقاوم السببين كما قررناه قوله اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا
بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا وبرهانه فليتحرك قسرا في
زمان مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما ومانعة ما فبين انه
يتحرك في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي مثل ذلك الزمان
عن ذلك الحركة مسافة نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل الاول وعديم
الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا
مقسور ذي مانع فيه وغير ذي مانع فيه متساويتين في السرعة والبطء هذا
محال يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة
واختلف الباقيان فقد يوجد بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك
بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير
فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التوالي والمتحرك
في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون
نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في
الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة
السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في
المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال

مثلها ح

اي بين الجسمين المتحولين المختلفين من السرعة والبطء



ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا
آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا أصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد
النفس حاجاتها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها
الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها
طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حاجاتها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها في حسب
ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها
وحالا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين الحركة وغيره فيما يصدر عنهما
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه
ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي
بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء اخر
اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من
خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذلك الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان
هما مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع صنفي المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركتين ويلزم منه انتفاء الحركة او لا بل ذلك استدلت
الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان تتحرك قسرا او نفسا لما تحققناه وجعله من استدلالهم في المثلثين انه

لصلاحي

تستدعي ه

الا الحصول بغير زمان ه

لان الحركة لا توجد بدون السرعة او البطوء ه

من الجولين ه

الا اثبات مبدا او ميل طبيعي ه

المطلوبة تارة

اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما
بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة
والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما
في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة
اقل من معاوقة الثاني على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة
ويلزم من ذلك ان لا يختلف التساوي وجود المعاوقة وعدمها فلزم ان يجعل الحركة عديم
المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال المانع فهذا تقرير مقاصدهم في
هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا فيجمعهما ولحوق المعاوقة ويختص بالحد منها فاقدها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الصور وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه بحسب ذلك اليه ولا يلزم على ذلك التخلف ولا
المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لا نهاية له وحد ما
لا محدد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوعها في نصف ذلك
الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطوء حيث فرضناها لا على حد منها هنا خلف ولنرجع الى المتن وقوله المذكور
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
انه ان امكن فليتحرك ما عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان
وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحرك فيها في

وقعة

لان الحركة تدرك بجهة منقسمة فلا تقع الا في الزمان ه

زمان الطول ويكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان
تقطع في ذلك الزمان عين تلك الحركة مسافة اطول من المسافة يساوي على نسبة
زمان ذي الميل يساوي وعدم الميل لانه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل
يتحرك مثل مسافته لانه مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة
المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد
واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما
لا تكون كنسبتها قال فان قيل فهي الجسم تنقسم بانقسامه قلنا العلل القوية المؤثرة
انما تعمل عند اجتماع الاجزاء ولا توزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق هناك فقد دل ايضا على احتياج
الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية
مبدا ان لميلين مختلفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في
الفلك ايضا معاوق لانه متحرك بالجميع والكل منه محال والجواب عن الاول
ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وتنقسم بانقسامها فيقتضي الجزء
والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل جملة منها ولا تنقسم بانقسام
الجملة كالقوة الحيوانية فان بعض الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف
الاول وعن الاعتراض بالمنع عن التاثير بسبب الصغر وليس ذلك بسبب مانع
خارجي وقد تبين ان الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا
حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان
يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما هو هناك

ايماء الى الدليل المذكور نص
انه في جميع الاجسام المتحركة
كالصور النوعية

في الطبيعية خ

خارجة فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة
في صورة انتفاء القوام واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق
ثم يجب ان تذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان كذلك لا ينقسم لما كان له الى
الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط ولو جاز ان كانت حركة عديم الميل واقعة
فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب قوله وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من
ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق من اسباب
خارجة لا يشعر بها من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير كلها
مخصوصا بطباعها دون مكان ما لا بسبب غير ذاتها وان كانت بمعونة من ذاتها ثم لا تنتقل من
المكان الذي اخرجها عن مكان طبيعي الى تخصص بها الا اتفاقا فكذلك فيما لا يخرج فيه المكان مطلقا
وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا طلقا وكذلك الكلام في الشكل فيجب ان
تعلم ان كان كل شيء فقد يكون فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة التي المقومة لماهيته ووجوده فاذن
كل جسم كذلك وان نظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذلك الجسم عند الحدوث بمكان
دون مكان الا لاستحقاق يتوجه اما من طبعه او لداع مخصص له او اتفاقا فان كان لا لاستحقاق
فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو لهذه اللواحق المفروضة وقد نقضناها
عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لامر غريب واستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب
غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الفهم الوهم تشكك في
ذلك وانما اخرج الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر ما هو
الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وترتيب
بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذلك كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او
وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم
كليا ولم يورد الشكل لفظا اولانه يعم الاجسام كلها قال وطلق ان من الجايز ان يخص محدث

والنسبة بين الزمانين على ذلك التقدير نا مدار

لان النسبة هي ايضا احد المقدارين المتجانسين من الآخر ولا تجانس بين النقطة والخط فلا نسبة بينهما

من اجسام كل جسم في ابتدا وجوده بمكان او وضع وشكل على سبيل من الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا يشعر الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث بما انتقل منها من سبب داخل فما كان عليه الى موضع او شكل خصه الناقل به وذلك كما يعرض مدرة من عارض ان ينفصل منها الجزء مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب لها غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن عارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من عارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف اجزائها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلا يجوز ان يكون المكان الاخر فيه لذلك الا يكون المكان المطلق وان لم يكن كل جسم طبيعيا غير منفك عنه الا بحسب الاستحقاق المذكور المقابل بسبب بعد المذكور وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلوح لك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيل ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لا بمكان انه يلحقه التشكل بل لكثرة فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان من التخصيص يرجح اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعته واما الى المحدث لداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشار هنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا ينقطع له فينتسب الى الاتفاق واستعلام ان كل مكان فله سبب فقد اشار الى الجسم اذا وجد على حال غير ملائمة من طباعه محصولا عليها من الامور

من امور من مكانه ولعلل جاعلة وبقبل التبديل فيهما من طباعه من الملائم واذا كانت هذه الحالة من الموضع والوضع امكن من انتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه حيل احوال الجسم لا يخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تنتقل او تزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك من احوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بمقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع فقد امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية لعلل يقتضيها من صور وجب فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع يجمع الى الفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيدة نفيه ويتبنى عليه ما يتلوه من ان الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يوجد فيهما من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على من استدل لذلك ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى دل على امتناع ان تكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما يوجد خارج فيه وتحاذيه ذاته والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من شيء غريب فان ليس يوجب بحسب طباعه الا لعلة المقتضي والنقل عنها جائز فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم والاستقامة ان وجد مبدا ميل مستدير لا بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج من ميل مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة من ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع ايضا والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لانه لم يبق عليه من الخلاء فلنفسر كون محدد الجهات بقي عليه من الخلاء وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يبقى عليه من الخلاء لا يبقى عليه من الخلاء ثم اضاف الى هذا الصغرى قوله وكل بسيط يبقى عليه الخ له المستدير لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يبقى عليه الخ له المستدير ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان من المحال ان لا يكون بحسب ذلك الشيء فقط واما ان يكون بسبب حصول من استعداد التمام ومن اول الا يوجب وجه دار الخ له المستدير الامكان لانصراف الفرض لا بمقتضى

حصول من احتراف فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسايط فانه يجب ان يتحرك على من مستديرة واعترض ايضا بان من اجزا التي يدور الفلك عليها
كل يوم من اجزا التي لا يدور عليها ما لا يتناهى فلو لزم من ثبت به اجزايه صحة الحركة عليه لزم صحة
حركته الحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها ما هو لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر
بعضها في كلام المذكور وبعضها يخل بابتغوص من اصول المذكورة واقول في الجواب عن من الاول
ان من المكان بحسب ذلك الشي يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك من المكان وقطع النظر عن الموانع
الغريبة بان فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر
حين فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب فهو وجود الميل المستقيم فيها ولما
كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة
وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه
وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث
ان اختصاص احد من اوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون
بحسب مخصص عايد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه
التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال
وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن استدارته على سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل
المكاني ليس يكون بحسب تبدل حال من اجزا بعضها عند بعض بل بحسب نسبتها اما الى شي من خارج
واما الى شي من داخل واذا كان ذلك الجسم الاول ليس ما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط
فيه ان يكون بحسب جسم من داخل معناه كما ذكرناه من قبل وهو ان الوضع المتبدل بالحركة مع قوله
تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون لكل السائل ويلحق فيجب ان يكون
عندما كان تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك لكل من الافلاك المتحركة على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق ولذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان
يقال في شي من المتحركات او الفلكين او اكثر اذا اتفقا في الجهة فلا يكون عند ان لكان على تقدير
كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان حركة
محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما وجب عند بما هو
على الاطلاق فانما

بسيطة نخ

المكورنخ

وما وجدة متحركا نخ

قوله ص

اي بعض اجزاء المقبول والمو نسبة الاجزاء العيني ... غير ممنوع ه

قوله ص

اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان
وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها
وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه
مجوس متمكن بهذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو ما فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد فيه
ميل مستقيم نريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة
وسيعيد بيان اسبابهما في بيان العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل
الفساد نوعا آخر وبعد الفساد نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية
على ما مر وسيجيء ان نوعين بسيطين مختلفين بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا
المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهر فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان
الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان
يقال الطبائع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول
ثم حال هذا الكاين الحادث اما ان يكون بحسب الصورة الحادثة التي هي الكاينة في مكان غريب ولا يكون بل يكون
في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى
التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة مزاحما
مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وعليه واخرجه عن مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه
فاذن الجسم الممكن في هذا المكان بالطبع قابل لخروج للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه
ميل مستقيم ... مكنه يخرجه عنه وانما قال مجوس ... لكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل

فيزحمه ٤

اللون نخ

الممكن لان هذا الممكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل مثل يكونه كما هو من حيث نوعه وقد يقال ان كل قوله
كائن وفاسد ففيه قبل الميل مستقيم وهم وتنبيه فان قلت قد يكون في
المتكون لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد او جنب الشيء عنه ان تتم خارج مكانه
فان اللصوق معا ليس هو المكان بل هو الجار اقول الوهم هو ان يقال انه لا وجه من ان يقال على
كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان السكون يمكن ان يتم على وجه لا احتياج فيه الى من يقال
وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الملاصق
لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بما هو اهله لا احتاج الى ان ينتقل والتنبيه
على الجواب بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق ويجاور الشيء غير مفهوم يكون حج قوله
في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويعود لك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير
طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور هو بعينه عليها عائد اشارة الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى توجيها
شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يجد مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل
مستقيم فيه فهو كما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد
الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمعنى عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمو ولا يذبل
ولا يستحيل استحالة يوثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده هذه من شأنه مشتمله
على مسائل لهذا كله والثانية جرمية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان
مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين يختلفان وعبر
عنه بعبارة اخصر لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه
ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا

لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند لا حصوله على النسبة وميلا مستديرا عند حصوله عليها
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين متغايرين باعتبار واحد اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي
والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون هو واحد بالحقيقة بمقتضى الطبيعة الواحدة لك
التي هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك من استدعاء يستلزم حركة
تحصيله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن
ليس شيئا اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وانتفاء من طلبه مكان
كما في العناصر والمحدد أعني المكان
طبيعي بطلبه المتحرك على سبيل الاستقامة وليس في من موضع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على سبيل الاستدارة
ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما
المسئلة الجرمية وهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون معه ميل مستقيم والثاني انه لا يجد مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولو طلب انتفاء
شيء فوقه وقد بان ايضا دليل على ان من استدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه
المسئلة عدة مسائل منها اولي ان ايجاد محدد الجهات من حيث انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن
شيء لا على سبيل التكون عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمعنى عدم واليه والغرض فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون
والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع اطلاقهما بالمعنى الاول والثالثة انه لا يجوز الخرق
والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة مستقيمة على سبيل استقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا
لا ينخرق واشار بلفظه هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق

لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث هو مطلق الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها
لا توجد بدون حركة من جزء اعلى من استقامة واشار الى ذلك بقوله ولا نمو فان النمو هو ازدياد
الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالغذاء فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف
فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة يوجبها الخوض لتستعمل الماء الموجود الى فساده
وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائز عليه لان امتناع تلك الاستحالات
لا يستلزم امتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان
ابسط لانه دخيل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية فتبين انه مما ذكر ان الحركة من حيث هي المستقيمة
اقدم من الحركة في الجوهر التي هي الكون والفساد بحسب الصور النوعية والجوهر التام بحسب
الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود الحركة
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحد من تلك وقد سبق من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم
ان جميع الاجسام المذكورة بانه لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذكر
نفسه من الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع ع
والتقدير ومثل طعوم وروائح كثيرة اقول لما تكلم على الاجسام المطلقة وعن الاجرام العلوية
اراد ان يتكلم على الاجرام العنصرية مبتدئا بانفصال احوال الكيفيات التي بها تنفعل ويفعل بها
الاجسام بها ولا يوجد خالية عن جنسيها وهي اوائل الملموسات وهي اسم الفعل بالنسبة
لانه احال بيان ذلك على بيان استقراء واعتبار اما انها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام
التي قبلنا العنصريات وقوله نجد فيها انها تدرك بالاعتبار وبيان استقرائه وقوله قوى مهيئة نحو

نحو الفعل القوي وقد مر انها مبادئ التغيرات وهي بحسب خاصيتها قد يكون صورا وقد يكون
كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معين للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعها مبدأ
للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير بها موضوعها
معدا للتأثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان وقال بعض
القدماء في تعريفها ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات في البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات هذه
من افعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال
الشارحة لان تعريفها لا يمكن الا ان يشتمل على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل على
خاصياتها بالحقيقة فهي لا تفيد تعريفها ما تفيده الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع
فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذه جدا لطيفة تحدث تفرقا في الاتصال تعرف الكثير
العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يضعف من الروح الحاملة قوة الحس والحركة البارد
في مزاجه غلظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية ولم
اللذع يفعل ما يفعل بافراط الحرارة المفرقة للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بافراط
البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما اشهر الكيفيات
المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابها الفاعل سائر ما ينسبهما عليها واما الطعوم فقد قيل
انها تسعة وهي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب ... وواجبات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة

العسار ح

عليها د

وجعل مزاج العضو بحيث لا يقبل تأثير القوى النفسانية ح

بحيث لا يرى حجمها ولذلك لم يتعرض لهما جميعاً فعلتان لانفعال مشعري اللمس والذوق
عنها والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ
ومثل الطعوم والروائح لئن ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان النافعة من الطعوم لا تحس
سائر معاني الذوق وفقد الروائح بالكلية لانها عن تخصيص قوته وقوى مهيئة نحو الانفعال
السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والاستمساك
قسم من الانفعال الى السرعة والبطء ليلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال
لانها ليست حال الانفعال موضوعه بل هي ما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها الكيفية
تقتضي سهولة التفرق وحد الاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو
اراد التعريف لذكر او لا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة
هو لذلك لا يطلقون الرطب على الهوا ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف
وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم كان من انتقاع ضمن الغوص النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه
ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث عن ذلك بل امر
بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات عن عبارته واما
اللين فقد قيل انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن
وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
ما يقابله وقال الفاضل الشارح قبول اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فههنا امور ثلثة
احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين من الحركة
وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز فههنا ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم

لكنها هي

لانها اشد الكيفيات

اي وتفسير الشيخ الرطوبة

اي بحسب تفسير الجمهور الرطوبة

اي وتفسير الرطوبة

اي الغير الذاتية

فيقال

ما يقابلها

يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ودفع
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن المشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن فلا فرق
بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا تنتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات التي هي استعدادية
ومن الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما
في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور حقيقتهما واما الرطوبة واليبوسة فلما عرفهما لكونهما
محسوستين بل ذكر معنى الفاظهما ليلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما جرى مجراهما وقد صرح
في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية
وانها انما تقتضيها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يترك مفهومه لا يطلق على بعض
اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى والاستعداد للانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق بسهولة غير الاستعداد لقبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو
معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل الشارح واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية
تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل والهشاشة اسهل لما يقابلها وظاهر ان هذه
تتبع اي الرطوبة واليبوسة ومما تقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما
قوته اذا تفتشت ولهذا التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة من الحرارة والبرودة
والمتوسط الذي يسخن بالقياس الى الحار ويستبرد بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد
في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عريا عن الجنبة مثلا ما يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم
لو وجدته منتسبا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة لقبول
الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها

الانفعال

اي تتشبب

اي اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة وما يتبع واحد

اي وجدت الاجسام

الاشياء الانتساب

واتصالها وتشكلها وتركبها للتشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما
التي لا يكون فيها اصلا ذلك فلخلوها من الاجسام واما ساير ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم جسم او
ينتهي الى معاني اتما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك من الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب فيه ان احساس الحواس
الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهوا والما ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين
نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسطها بل تجده خاليا عما
تدركه وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان
عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخرج عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي
والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام
عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات
وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ
الكتاب ظاهرة والمراد مفهومة واما الالات لا يكون ذلك فيها اصلا وهو الفلكيات تنبيه
فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الما والبالغ في الميعان هو
الهوا و[illegible] البالغ في الجمود هو الارض [illegible] اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعيينها
ولما كان [illegible] بعد كونها [illegible] ما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات
ومنها انها اركان يحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن اعدادها
بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها
وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المتباينة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها
ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء في ذلك كلام الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره بعيون المسايل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة

للشكل – اصلا – قوله – لها – اي التاليف والتركيب – يعرف

الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الما والجاري هو الهوا والشديد الانعقاد هو
الارض فنقول [illegible] فقد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية
والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانه الكيفيات التي ترجع اليها بحسب الازدواجات الممكنة [illegible] ولكن
لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهوا واليبوسة للنار
على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بنا الكلام على المقدمات [illegible] الاحكام
التي لا تدفع لا على التدقيقات البحثة اقتصر على الاستدلال بالاشتهر فيه من هذه الكيفيات واذا
وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والما اظهر من الانفعاليتين في
الباقيين اظهر بينهما باسناد كل واحدة من صفتها اليها وبدا بالنار رغبة بقوله البالغ في الحرارة على
كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها التي لا يختلف واشار بقوله بطبعه
الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على [illegible] واد طرفيها ليعلم
ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في البقية [illegible] وانما عبر عن الرطوبة
واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عندنا
واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والما لا في الهوا والارض لان من الناس
من ذهب الى ان صورة النار والما هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الارض والهوا
هي اليبوسة والرطوبة فاراد ذلك الاشتباه بهم ولم يحتج اليه ههنا قال وانا اقول هذا الذي [illegible]
لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس
قال وهذا من الاحكام ليست من الاختلاف فيها فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة
في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها
وعدم الموانع حاصلة ثمة فالسخونة الشديدة موجودة هناك واما برودة الما فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو
البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الما لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الما اقوى وهو
الى الما والصفاقة بالاعضا اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما

الازدواج الاختلاف والتركيب – اي النار والما والهوا والارض – المعتبرة من العداوة – اي العناصر الاربعة – تقوم بجوهرها

المتعين فاذا كان هو البلة فالمائية هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائي هو البلة غير انه من النار
اولى به من الكل اي من سعة الطف ولرقة قواما وليس سهولة التشكل تابعة لرقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما هو ولا شك ان اكثر من جرام في النظر ما اولى هو
النار وابردها هو الماء واشدها تبعا ناما هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه من القياس او
استدلال وذلك باب اعراض عنه ههنا والطبيب المعول عليه في الشفاء فوق والهواء
بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا ومن ثمة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته فراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما
قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان
البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبق بعد كيفيتها الفعلية واستدل
على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تحلل وتبخر ثم تجزم وتصاعد في جهته
لا انه هو لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هواء اجزاء صغار مائية كثيرة تختلط بالهواء او وجه
الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو
اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
لكنه اخف والطف منه فهو اسخن منه فوق ومن الارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة
بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها فوق واذا احتد النار وفارقتها تعوقتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل
عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء
البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من دخنة وابخرة
متصاعدة من الارض محتبسة في السحاب والدخان هو المتخلخل اليابس من الارض فكان الغارب هو

اي يطلب
وتلطف
كبرودتها
تلطف

هو المتخلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار تنسبت حدة الحرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا
اظهر تحقيقا في الصاعقة واتفق الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديديات
والنحاسيات والحجريات فلو كانت مادتها النار لما اختلفت صورتها فانه بل كانت مادتها
من دخنة ومن ابخرة الشبيهة بها وصفت بالاجرام في صعادها فوق فهذا من دفعة
مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء اولا الماء حيث يستقر فيه الهواء اولا الهواء
حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه
شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم اراد ان يؤكدها بحجة اخرى فاستند اقتضائها
للامكنة المتخالفة على ان ذلك ادى الى اختلاف الصور ومؤلفه هذا ان اختلاف نفس الامكنة لكنه لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضائها
للامكنة المتخالفة باختلاف حيوزها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح من الاستدلال على
اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتفاوتة تكون منشئة لكن الشيخ اقتصر منها على ملائمة صعود
النار من حيز الهواء ونزول الماء عنه وصعود الهواء من حيز الماء وهبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من
حيز الارض وهو ايضا ظاهر وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي فوق وذلك من اطراف
اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق كلما تنقص
حجما فيتنقص معاوقته فلذلك يكون طلب موطنه الطبيعية والهرب عن الغربية في اطراف اظهر بينه
من ظن ان الهواء طفو فوق الماء للضغط نقل الماء اياه مجتمعا تحته معللا له بان الطبيعة لذبه ان يكون
اقوى حركة واسرع طفوا والقسر يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات من القسر لما كانت الحجة من جهة
الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك ليتبين من جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر
لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك

اي الى الطائفة
قوله

لان ما كان اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك
الى امكنتها اسرع فهو اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس
طفوه لضغط ما تحته اياه بحيث تحته مقلا اياه لان من ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم
لكن ما ثقل يسبق الى المركز فيضغط ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو ما خف فوقه واحتجاجه عليهم فنقض
ابطال حجتهم لان المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك الى كان
مراده تنبيه قد يبرد ما نا بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما القطنة قد اي حد شئت ولا يكون
ليس ثمه موضع الرشح ولا يكون من الماء الجامد وهو الطف واقبل للكون فهو اذن هواء استحال ماء
وكذلك قد يكون صخورة قلل الجبال فيضرب البصر هواءها فيجد سحابا بالماء ينسبق اليها من موضع اخر ولا
انعقد عن بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم تصحو ثم يعود يبرد اثبات الكون والفساد
في العناصر ومما استدل به على اثبات الهيولى فنقول تغير الاجسام بصورها لا يتم في زمان
لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تتم في ان وتسمى ... كونا كما مر وتغيرها بكيفياتها تتم في زمان
لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون من الاخر
ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يقع هذا التغير بين كل واحد منها وبين كل واحد من الثلثة
الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب اربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا
ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان من طرف لا تتكون من الطرف الاخر الا بعد تكونها
اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء ... يكون ذلك التكون في الحقيقة تكونين
والعناصر المتجاورة بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متقابلين من الكون والفساد فاذن
من انواع الواقعة ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تركب من بسيطين وهو تكون الهواء من الارض
وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه
والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الماء والهواء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وكما ذكرنا

قوله

اي مع

نعرض

الطفرة صح

والماء

ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه فكان مما قال مشهور الكثير المشاهدة فان
انفصال ... عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل
الحار يشتمل على اجزاء مائية قلت نعم وعلى اجزاء هوائية لم تكن فيه ايضا لان الهواء لا يتفرع الماء بل
حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من
نوعين متقابلين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر
الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد عليه بشيئين احدهما
الندى الحاصل في ... ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد ما نا بالجمد فيركبه ندى من
الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون
منه بل اما ان يجتمع من الهواء وذلك لان الندى المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين
الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح من الماء الداخلة ومن الاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء انما يشتمل
على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان من خارج المائية ان كانت باقية فعند شدة عدم الفرط الحرارة
هوائية والتبقى مجامعة للاناء وعلى تقدير بقائها معا ك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك من خارج اذا
تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة
... واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي الزمنه حصولها فيكون بين كل
حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجتمع من الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء
اليه ان ذلك بعيد جدا لان تلك من الاجزاء الصغيرة مع ضعف حركة الهواء اياها لا تنتقل من خرق حجم كثير من
الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان
يبقى من الاناء ما بردت عليه ويكون برد الاناء على حاله من التبرد اشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما القطنة الى
الى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لنفاد ... الهواء المحيط بالاناء فوجب
ان يصير كل ذلك الهواء ماء لا محالة ... ببدل الماء الاخر ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري جريانا
صافيا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم من الاناء الصلابة

يمكن ان مع

نقد مع

ولانا مع

لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة شديد
تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد من الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الجارية اسخن
من تلك المايعات فلهذا المذكور تشتد برودة ثخين الهواء المطيفة والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيل الهواء المطيف ظاهره عن برودته الى ذيبا سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطحه برودة اما
اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني وهو ان يقال الندى [illegible] في دفع
برد او هو ايضا باطل لوجهين احدهما ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه مايل سبب وجود الجمد
الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس كذلك بانه لا
يوجد منه في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله
ولا يكون ليس في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل يمنع اختصاصه بكونه
من الرشح فان بعض الصيغة يفيد بعض الفائدة والثالث انه اذا كان جارا اوجب ان يوجد الرشح
ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الجار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى
ذلك بقوله ولا يكون عن الماء الجار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالحجة فقال
فهو اذن صعود استحال ماء ويرد [illegible] الباقي بالشيء المتولد فعلل الجبال دفعه من صعود الهواء
لا من اشتياق الشيء الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزل ذلك الشيء
ثلجا بحيث يعود الصعود [illegible] من اخر وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صعود في قلل الجبال فيصير الصحو
صوائقا الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضر
النبات والريح وقد حكي انه ساعده ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وشاهده اهل المساكن
الجملة امثال ذلك كثيرا هذا اشار من زوال [illegible] عرض الفاضل الشارح على ذلك
بان تريد برد الهواء الشيء باعظم من [illegible] الجمد اياه في صميم الشتاء في المواضع التي [illegible]
عنها سنة اشهر وذلك يقتضي انقلاب الكثير الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد
نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج

اليه والمطر الى ان يتقن الفصل والهواء [illegible] والجواب ان هذا امر اعتراض ليس يتعادى في غرضنا وذلك
لانا لم ندع ان السبب لذلك اي البرودة فقط ولا انها علة تامة ان شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها
عن ذلك اي هو [illegible] لم ندع حصر من اسباب الموجبة للكون والفساد وعلى [illegible] بعدم الكون و
مشاهدة ما يقتضي حصولهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتمد على ما يجده ان للكون والفساد سببا
موجبا هو البرودة مثلا حالة فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعد ان شرطا او
وجود مانع ما يجده وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بالجملة وجودهما
موجبه وقد علق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من بيان ازدواج من الماء والهواء اشتغل
بالباقي وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تستحيل الى الهواء على ما
نشاهد ولا شيء هناك الى جسمه ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد بقوله وقد علق النار
بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير [illegible] شد الطرف الذي يدخل منها الهواء الجديد كما
شاهد من نوادر ذلك موجبه وقد تحلل من جماد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد يجد مياها جارية تنشر بخار صلبة وهذا شرع في [illegible] قابلة لاستحالة بعضها الى
بعض فليتها مستوى مشترك هذا هو من ازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا بتصيير الارض
ماء فقال وقد تحلل من جماد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب [illegible]
ويكون ذلك يعني بها املاحا بالاحراق او بالتعفين بما يجره [illegible] من املاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كان يقدر من جواهر رضية الذهبية المحرقة [illegible] من الاجسام
الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياه جارية تنشر بخارها صلبة وذلك
يشاهد من بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس خلاف نظيره
لانه اندر وجودا [illegible] لانها من ازدواج وهدم
انه المطلوب من الجمع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد من [illegible]
معهنا عن المصطلح عليها اعني الجزئية في الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح [illegible]

الفساد عند حصول برودة ما
بل انا قد عينا امكان وجود
الكون والفساد

صلبة

ونصبها

قولـه م

فرجحه بعض احقاً به ان هذه النقيل ان المشاهد حبنها ان يكون اشتغالاً في الكثيف مثلا الهوا الذي صار ماءً

اشتغال في حركته الى البرودة فهو هوا في خصوص لكنه ملك مستكيف بكيفية الماء مع هذا من احتمال لا يثبت

الكون والفساد وملتبس مني لانه تقتضي من بكار للامور محسوسة وعلى تقدير محتمل ان يكون العناصر

جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فيفقد الكيفية التي اشتغال اليها العنصر

مع زوال الشيء المعيني ابا جادل على حدوث صورة سقطها اشياء وبسببه

هذه من اصول الكون والفساد في عالم المشاهدة ومن اركان من اول وباعتبارها ان بتم بها عدة ذوات

الحركة المستقيمة حين توجه خفيف مطلق بحو نفسه جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف

ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالما فقد ران لهذه الاجسام اعتبارات منها انها

اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات ترتب المركبات منها

وعناصر يتحلل المركبات اليها وذكرنا ان من استدلالا عليها من حيث الكون والفساد والتركيب

والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل ومن انفعال وان من استدلالا عليها من حيث انها

اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صار المراد ان يذكر الصنف

الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان

العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله

في عالم المشاهدة اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي ايضا اركان من اول اشارة اليها باعتبار

كونها اجزاء اولية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان

لكنها لا تكون اولى فالاولى الجمع بين هذه وقوله وباعتبارها ان بتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة

الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين توجه خفيف مطلق بحو نفسه جهة فوق كالنار اشارة

الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق

واما ليس بمطلق فاذن الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره

الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقف

طبعه

ان يقف م

طبعه طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد

عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو

فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه

ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك

عن المحيط ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا

مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار

سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به

فبهذا من اعتبار ليس دون النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما تريده

النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة

حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير

واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان من اول في بيان حصر

الاركان كما في على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر ايضا

هو خفيف مطلق وهو يحتاج الى بيان ما والاوجها بشيء اخر ذكر الفاضل الشارح وهو ان المكان

الواحد لا يحتمله جسمان بسيطان وهو وانه اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجد

منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التي تتحلل اليها المركبات وتتركب منها وان

فيه ان من استقراء ويتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكر من بعدها وفيه تعريف بان المركب من اجزاء

المثل وقد ينبغي منها غير موجود وقال الفاضل الشارح انما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لانه

بالاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير

بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في قبول الهواء العدم من حاس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا

يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر منفصل عن كل من دونه فالميل موجود فيه بالفعل

والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج

فلم تكن متضادتين لاشتراطهما في الانتهاء ... [illegible]

عن ليحصل الحصر باماره

انها اي العناصر الاربعة

لان الاعتبار الحقيقي لا يوجد ه

اي للعناصر الاربعة ه

اي مع كونها مختلفة بالذات ه

اي العناصر الاربعة ه

حيلة الى العقول وحيش به واستبعاده ايضا لبقاء الصور النارية في بدن فان مع كونها مغمورة في الاجزاء
الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سياتي وانكار وجود النار
في المركبات بانها لا تنزل عن مركزها الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون من غيرها الا لان استعداد اجزاء المخلوط
بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كالتسخين
الشمس وغيرها اذا صادف الباعل سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى
فهذه تخلو منها ما يخلو بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها   يريد بيان كيفية تولد المركبات من الاصول الاربعة والمركبات
ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس
وله حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو كصورة كالانسانية
وهو اول شي يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالفعل وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول
فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني
من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع
على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصى بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف
ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى من حيث هي ولا بسبب الجسمية فانها متشاكلة
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما ستبين موجد لهذه الاشياء ونسبته الى جميع الماديات
فهو اذن بسبب امور مختلفة وهي امور مختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع
النوعية التي هي اما مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب امتزاجها في التركيب وفيما
يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس
بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف فيكون لا محالة

محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله
هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله تخلو منها ما يخلو اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى الاختلاف في التركيب
لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو
خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة
لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم
بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد
ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها
مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يجاوزه ذلك الجنس الى غيره وهو يشتمل على الامزجة
النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفية على
الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض
الاسطقسات الى بعض في المقادير وقوله ولكل واحد من هذه صورة محفوظة
منها ينبعث كيفيات المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما
يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة وتلك
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف في تلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
وهذه اعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق
بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات
الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة الا صورة نوعية يصير بها ذلك النوع

الواحد بها هو هو على ما بين في الطبيعيات منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل
على مباينتهما بانك تجد انبثاثا وملمسا في الحجة الاولى قوته وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية اوان
يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة
وهي صورته النوعية فاذن المبدأ غير المحفوظة في الاول وقول الفاضل الشارح
ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والماء والهواء والارض بعد زوال السيلان
والجمود عنها ان كان بذلك مطلقا فذلك غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل
على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه
لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال والحجة الثانية وهي اعم من الاولى
قوته وتلك الصور مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان النار لا يكون اشد نارية من نار اخرى وجاز ان
يكون اشد حرا من اخرى قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد
ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا
للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراءه فذلك لم يكن من اشتداد في ذاتها
بل في عوارضها قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات فان القدر المعتبر في
نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها
فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الحجة
واقول معنى الاشتداد هو ان اعتبار المحل الواحد الثابت حال فيه غير قار يتبدل
نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل
آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل
المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف
هو ذلك المعنى بعينه

الدالة على الفرق بين الصور النوعية والكيفيات وانما قلنا اعم لانها تشتمل على العنصريات والفلكيات

الكيفيات ٢

وعوارضها

٥٥

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل بهوية
المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع
تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين لامتناع وجود حال متوسط بين
كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل
على الفرق بين الصور والاعراض بحسب المصاحبات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كما بينا كما كانت لواحق ولذلك لا تعد الصور
من الاعراض قوته وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك
القوى الخفية الطبيعية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات
التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون
من اشتداد والضعف فيها الحد لانواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه
ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ
للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادئ
للتغيرات في غيرها قوى قوته واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج
قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
قوته ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا

اي ويفقد القول لدليل الدال على الفرق بين الصور النوعية والكيفيات كالقول المذكور من قبل ٥

وكانت الصور النوعية غير الاعراض والكيفيات تامل ٥

اي واذا اختلطت العناصر بعضها ببعض لم تفسد قواها بعد الاختلاط والتركيب والا فلا يحصل المزاج بعده اصلا وليس كذلك لانه يوجد بعده دائما ٥

اي الى ان تخلع البسائط صورها النوعية بعد التركيب كصورها قبله ٥ فتفقد ذلك القوم تفقد قواها بعد التركيب ٥

مزاج ثم بل صوفا دجا وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
موجودة بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن صورها متشابها على [illegible]
حتى تكتسب كيفية متوسطة توسطا ما قد ما تشابه في اجزائها وهي المزاج [illegible] تحقيق
ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها من الاخر
من حيث انه ينفعل عن ذلك من الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار
الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان
حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد وكلها محال فاذن ينفعل
كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة
يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا
ينعكس بل انما تنكسر الصورة وتنكسر الكيفيات [illegible] ان يتحلل العناصر في الكيفيات
المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس
الى حارها وتستحر بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع
في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج [illegible] بل استحالت
كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك
فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها [illegible] المتضادة اي المخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الجميع الذي يكون بين شيئين في
غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا [illegible] متفاعلة فيها الا الاستحالة تكون في حال تفاعل
الصور في الكيفيات [illegible] حتى تكتسب كيفية متوسطة توسطا ما الا اذا كان
الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد كذلك

بارد اعني اولا الفعل وهو يستحق الجزء المائي من الجزء الناري ان كان متقدما على الانفعال وهو كون الجزء الناري بارد اعني الجزء المائي صار الغالب وهو الجزء الناري مغلوبا عن مغلوبه وهو الجزء المائي وهو محال فافهم البواقي وتامل

خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق بل انما يتوسط ما فوصف
حدا متشابها في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها الى حد من الحدود والتي
لا تتناهى بين الطرفين وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية
التي هي ذلك الحد قد تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان
ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح ان المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ
لم يثبتها الا في الحار والبارد اولا وجود الكيفيات المتشابهة في الاجزاء التي ليست في غاية
الضد او وجود [illegible] دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالانفعال
فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين
احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها
بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها
فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة
شديدة وان امتزجت بالمائية اثرت ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب
الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها الحرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل
ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما
تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة
البارد من الحرارة كما ينفعل مادة

تفسير للنسخة الاولى
اي بين الافراط والتفريط لان عرض المزاج لا يبقى الا بينهما كما مر بيانه تامل
تفسير للنسخة الثانية

البرودة اصح

أي من البارد وإن لم تكن هناك صورة مسخنة فإذن ظهر أن الفاعل هو الصورة
بتوسط الكيفية وأن المنفعل هي المادة المستعدة في الكيفية إلى الكيفية
وبهم ويشبه ولعلك تقول إن الاستحالة في الكيف أيضا في الصورة ولم يسخن
الماء في صورة بل فشت فيه أجزاء نارية داخلية ولا ما يظن أنه يبرد بل فشت فيه
أجزاء جمدية مثلا قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان وهو أيضا مبني القول
بالكون فإن من أجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنحط عن [illegible] بل تكون هناك
وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط فإنهم
كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد
منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وإنما يسمى بالغالب
الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها
ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبإزائهم قوم زعموا أن
الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فإنه يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فإنهما
يشتركان في أن الماء مثلا لم يستحل حارا لكن أجزاء نارية تخالطه ويفترقان في أن
أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء والثاني يرى أنها وردت عليه من خارجه
وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا
آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فإن القول بالمزاج يكون مع القول بهما وقدم الرأي الأخير لأنه أشبه
بالكون [illegible] أول مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده والاستدلال
على ذلك بحجة أعم من المشاهدات ثم

قوله داخلية ولا ما يظن بأن

أي منتشرا فيها

أي وبإزاء انكساغورس وأصحابه

أي قدم التسليم الشيخ المذهب الثاني على المذهب الأول في بيان بطلانهما

٥٧

قوله فارتقب ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير
وصول أجزاء نارية غريبة إليه هذا أول الاستدلالات وهو من استدلال
حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية
من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة تحكّ بتلك المماسة فإن المحكوك منهما
يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الأرضية والمخلخل الذي يخلخل قوامه
بالقسر تفريقا متخلخلا كالهواء الكبير بالحجارة المنفوخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول
إليه فإنه يتسخن لا محالة وذلك لأن السخونة تلازم التخلخل فالحركة الشديدة
المقتضية لرقة القوام تستتبع السخونة أيضا والمخضخض هو الجسم الرطب
كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا واعتبر حال المسخن في
مستحصف وفي متخلخل هل يمنع من استحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه
على نسبة قوله وهذا الاستدلال ثان وهو أن الماءين المتشابهين إذا
سخنا في إنائين أحدهما مستحصف مستحكم الجرم كالقاشي مثلا والثاني
متخلخل أي متخلخل في الوضع بعض الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوّها في الماء لوجب أن يتسخن الذي
في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوابل لسهولة النفوذ فيه دون الآخر
وليس الأمر كذلك قوله وهل من اشتمال [illegible] مصموم مفقود [illegible] البلاغ
في التسخن بمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو إذا كان لا يخرج منه شيء
يعتد به حتى يخلف مكانه فإن يعتد به صمام القارورة شدادها وفدامها
ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث

قوله يعني من غير نار ومجاورتها فيكون المذهب الثاني باطلا وهو المط

المسامات الفرج

بنسخة

ان امثال ذلك انما المصير يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شي يعتد به فيه لا بعد خروج شي يعتد به منه اذ
التداخل محال وليس كذلك فتوجه واعتبر حال القمقمة الصياحة. وهذا
استدلال رابع وان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على
نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة الكثير منها نارا وتصيح صيحة عظيمة هايلة تنفر
عنها الدواب وهي من حيل المحاربين لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها بدلا على الاستحالة والكمون معا فتوجه وانظر
ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من طبعه لا يصعد لثقله هذا استدلال خامس
وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه ومن البارد لا يتصعد بالطبع ولا فاسد هناك
فاذن هو من استحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع
اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من
غير وضع على الجمد مثل تبرده قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النارية
كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد السخونة والنارية وهذا هو المذهب
الآخر والقول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار
فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب و[illegible] الفاضل الشارح وذلك لان
لهم ان يقولوا الهوا حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفية عن خالط من الارض
والمائية فيظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة فتوجه فهل يسعك ان تصدق
بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية
في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع اجزاء الزجاج الذايب عند استشفاف
البصر فلو لم يكن في

تصفيته خ

المائية والارضية ه

في الخشب من النارية لا الباقي فيه عند الجمر لكان لا يسعك ان
تصدق بكمونه كمونا لا يبرز ولا يشعر ولا يلحقه لمس ولا
نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الكثير الكامن يبرز ويفارق
ثم الكلام بعد هذا طويل بينه على [illegible] هذا المذهب بان النارية
الكثيرة التي تنفصل عن خشب الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهرها
وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل
الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب
لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز
مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ومن احساس لما في
باطنه بل لو لم تكن في الغضا من النارية الباقية بعد الجمر لا يمتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرز ولا يشعر ولا
يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد مقرر
ثم الكلام بعد هذا طويل ان ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانا في كتب لكنه لما كان

السحق سوادي وبالتسويد اذ مركزه
الوضوح [illegible] ه

فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الاردبيلي (?)
بان حرارة الادوية الحادة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة
للحس عند اللمس والرفق (?) فلم لا يجوز ان تكون هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها تسخن البدن عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وههنا ظاهر وما قاله من طبا (?) والجواب ان اجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس
لكونها منكسرة الكيفية للاجزاء فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ومن لزمهم ما نذكر
اعلم ان لاستضاءة النار ان ترى لما وراءها انما يكون فيها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل
بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع ظل ويرى لما فوقها
ظل عن مصباح اخر يريد ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون
لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيد معا بقوله ان ترى لما وراءها ليستدل
بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال من اجزاء
ارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها
ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من احالة التامة للاجزاء الارضية
كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها
عديمة الظل فيما يرى لما وراءها ثم قال ويرى لما فوقها ظل اي لراس الشعلة من
وربما كان انفراجه وحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان
التشنيف للانتشار وظلامه لا استعداد الصنوبرية مستحصفة النار معنا جواب
عن سؤال اخر لعله بعد وسؤال بيان لعله

لعل التشنيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها
هناك وعدم التشنيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل
الشعلة يكون في اكثر الامر صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في
راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس
الشعلة وحجمها اعظم وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك
يكون التشنيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان
النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مر قوله واذا استحال
اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة تشف فظن انها طفئت
اليابس المتصعد بالحركة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار
لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد ولها فيها لذلك فاذا بلغ
الجو من قصر الحار بالفعل بعد عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائها وقربه من
الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فوقع الاشتعال
ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء
الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس
ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا
القينا شعلة في تنور مسجور صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشعلة تشتعل
ثم تنطفي قوله ومن شبهه ان اكثر السبب في ذلك عندنا اشتعال النار ضوءا وانفصال

الاكتناز الاجتماع ه

الكثافة المعارضة بالتمام نار او دخانا الذي كلما قرب من النار قلّ الى ان تكون
اقدر على ابطاله المعارضة بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاه في النار الضعيفة
وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة الاحاطة اضداد دهابها فتحلل
بعض او ينفصل المعارضة عنها دخانا ثم بين حال ابطالها المعارضة بحسب قوتها
وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب
الجنس الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج وانجر الكلام الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه
بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان
من الصواب ان نقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
والغرض عن ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر
العناصر غير مرئية متعلق بلطافتها قوله تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق
اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال
لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة
حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج
بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن

كيف

عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول
النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة والامزجة
الامزجة هي الاعتدال هو مزاج الاقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من
الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره
نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها
الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار كل تضاد الكيفيات
واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبتها الى مبدائها الواحد ونسبتها
يستعد لان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها ولما كان من الكل زائم كانت النسبة
الكل والنفس الفايضة بمبدائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على
قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وانما موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم ان تلك الصفات
له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذلك الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة
الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان

ومبدأ ما هو الفعل الفعال

فكلام

الى الصفات الذاتية

الصفات الغير الذاتية

جلدة مخ

بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء الجلد من الاصابع
والاخر جهاً من اعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بالجلد
لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
عادلاً من الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بعيدة
من الاعتدال لغلبة الجزء الثقيل على اكثرها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق
بها النفس اولاً والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تتركب من الاجزاء
الثقيلة والخفيفة فيها من الاتحاد وهي اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك
النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخص والنوع اولاً
الى عضو يختص بتلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها
هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة
الى ان تنتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم تحقيق ذلك الشرح على التفصيل
المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في
كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور   والله اعلم

اي الجزء المائي والناري لا الارضي

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية   انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها
لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى ما هو المعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول
فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف
الى ذلك فيتحصل النفس الارضية المتناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغيره
بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد ومن الادراك والحركة الارادية والنطق
والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحاً بل
وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي
ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله
لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة
لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل
شيء الا عن ثبوت انيتها   يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان يرد نفسه الكامل من الادراك
وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران
بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا
يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلاً واشترط كونه صحيح
العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يوجد فيه ضرورة من الحالات غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر
اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في
هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة
طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشيء خارج عن جسمه
ايضاً فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسماً ذا ابعاد
وحواسه وقواه وكل الاشياء الخارجة عنه جميعاً غير غافل عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات واوضحها هو

قوله

الا غير الصحة

والهيئة

برده ...

ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحكمه في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لذلك البرهان حيث كلها خبط لا فائدة في الاشتغال بها. تنبيه

بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر. يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال ادراكه ماهو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان ادراك الانسان في الفرض المذكور لا يمكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عن الغائبين فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة. تنبيه

اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فيجب ان ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك وما نبهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجد بها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره. يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله فان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وقد ثلث الاقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان

قوله ص

حينئذ ص

قوله ص

من الفرض المذكور ص

ماهو ص

اى وغير التى لا تجد بها الى اخره

لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان موجودا ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن بعض اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض المذكور غافلا عن الغائبين فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وغير اجزائها التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية في الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكر يعني المتخيل والموهوم. وهم وتنبيه

ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر العام فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها واذا اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به. اثبات الاشياء التي هي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وتوهم الانسان انه لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا القسم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يفيد الا معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل والزام الحشو بحمله على ان ذات الانسان هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي ذكره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته

قوله ص

الوهم ص

المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها وكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام
واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها فان ارادوا بها ذات الانسان المدركة المحركة
فلا مغايرة وان اراد بها شيئاً اخر فالشيخ لم يقل به وينبغي ان نعلم ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يجهل امثال
هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقرباً الى الجهال اشارة وهو ذا يتحرك من انسان بشيء غير جسميته التي
لغيره وبغير مزاج جسميته الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يريد اثبات نفس
للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من اغذاء وهو الوجه الذي يثبت به صور
سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد
وهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث انها يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع
ثم من الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية
الى الانفكاك والاختلاف تبعاً لاماكنها المختلفة والصور التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها
ما يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه
التغذية والنماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها مثل هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها
ما تصدر عنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها مثل هذه الافعال ثم من الافعال النباتية والحفظ
المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها من الافعال الا بعد كلها مع النطق
وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من
حيث هي نفس او صورة فاما من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي لا يمكن ان تثبت بافعالها
على ما مضى وبيانه بالظاهر افعالها المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا
وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر
والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقاً او حسب مقتضاه او سكونه في مكانه ان وجد دونه فيه على ما تقرر وبالجملة يقتضي حركات مختلفة الى
جهات مختلفة لكونه كنفسه متشابه غير مختلفة بل هو قد يمانع من الانسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما اذا
صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاجه يدفعه لغلبة الثقيل فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته
كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح قد فسر

قوله ص

يقتصر له

كالكمأة وغيرها

ملك م

فسر حال الحركة فهو ان المزاج يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء مثلاً وذلك في وقت يكون متعباً فان المزاج
يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع ما يليه بجهة الحركة الارادية وهي الفوق وعند كونه متعباً لا تكون
تلك الحركة سريعة اقول وسياقها انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان
جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضاً قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال
لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين
الحركتين فقط بل هي من كل حركة في جهة تريدها النفس وهي حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن
طاعة النفس فانه اذا انجذب تحرك ميلاً الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلاً الى مقابل
تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعداً وايضاً عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها
النفس ولا يقتضيها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقتضيها المزاج ولا يريدها النفس
كما في حال الحركة فوقه وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك
الشبيه وينفعل عند لقاء الضد فكيف يلمس به
بعضه مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه [illegible] وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً
في النوع يمنع المدرك عن ادراكه اذ [illegible] انما يحصل بانفعال المدرك على [illegible]
تخالفها فلا شيء معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها [illegible] موجوده [illegible] ولان المزاج واقع فيه بين
اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجمعها على الالتئام [illegible] فهو غيرها [illegible] المزاج
وكيف جعله الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا [illegible] الالتئام كالمحل الجامع
الحافظ وهو [illegible] وعدم [illegible] الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود
النفس وهو ان المزاج [illegible] انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك والاختلاف [illegible]
الى اماكنها فهو محتاج [illegible] بالقسر حتى [illegible] وبلتئم [illegible] على [illegible]
ذلك المزاج والى من يحفظ من الاستقصات بالقسر [illegible] المزاج موجود [illegible]
طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ [illegible] بسبب وجوده
والثاني [illegible] وهو متقدم على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة
الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكون

الوحشة لولديد

الهوى فوق

في جهتها

مثل ان التئام المستتم الوجود وملتف لا يكون مثل المزاج الباقي الذي هو بعد ان التئام وهذا من التئام ينتاعي الى
ان نفعل عند لحوق الجامع او الحافظ وهي بالامراض المهلكة مثلا او عدمه بالموت لا دفاع المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا استدلال مؤكد للاول مثله باعتبار انه هنا فان هنا شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو
الشيء الذي صار المركب لاجله مانوعه فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لكن ان نسميه النفس وهذا
هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وهذا بعينه كما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان من ...
وقع على ان مبدا صدور الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر صرح بانه جوهر فعال
وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه
يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال
الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ
من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور انه لم يرد ههنا الا لغرض يذكره في الفصل الثاني ههنا
الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان تبين وانما وقع الى هذا الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل
انا اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر ان المزاج نفسه محتاج
الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم المزاج على تلك الصور
وانتم تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان
تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس
الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها
حافظة له وجامعة لجزء بدل ما يتحلل من المزاج بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالة المشتملة على اجوبة مسائل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظة لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ
وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس
فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة
بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وما جاء فان تلك المادة تبقى تتصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس

النفس الناطقة تحفظ وتوجد النفس ههنا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه وهو مؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي
ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ
في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف تفرض التدبير بعد حدوث الناطقة وانا نرى
امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بادوات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة
من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها فكيف تحدث المصورة قبل حدوث النفس التي هي
مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد
الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير بدنا
انسانيا فيصير تلك القوة مبدئا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان
المني يتبدل كمالا في الرحم بحسب الاستعدادات يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكمل
المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها من الافاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر
عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها
من مبدا حدوثها الى استكمالها بما في فحمة تسخن ثم تتجمر ثم تصير نارا مشتعلا ضاوية ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر والتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا
الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبادي الافعال النباتية والتجمر كمبادي
الافعال الحيوانية واشتعالها كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
جميع هذه القوى لشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الكلية الاخيرة فهي على اصلاح ... ابتها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية

كيف حدثت النفس المصورة

طا

الجمر ٤

نارا ٣

الواقعتين في المبنيين هو نفس من ابوين ومن غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها اي الى ما ينمى البدن من الى
آخر العمر والحافظ لم اي هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحدة بعينها من عنده مبدا وقوله ان الجامع غير
الحافظ بالعين مبادي اول وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا
واحدا حاصل ان المراد بعينها الشيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق   مريدا ان سبق ان الجوهر الذي انه
في الفصل المتقدم باجزاء ومن ادراك وحفظ اجزاء هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها
المذكورة في الفصل المتقدم   وشيء الى كيفية ارتباطه بالبدن وسبق ان كل واحد منها ينفعل عن
الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال هذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الآخر والادراك
في موضع من هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم شيء عن بدنه لم
ينفعل وذلك بجزئيتهم غاية وهو انت عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك انت الذي كنت بادئ ذلك
وتدرك بما عرض او نقص وان من اجل شيء ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند طول
حد حمل سيوبقات فيا فقد البدن من الانفعال ومن الانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة ومن ادراك دون من افعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا
تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان
فوق   وله فروع من قوى منبثة في اعضائك   وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة
كالشهوة لشيء والغضب عليه والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث هي تكون متشهية لا تكون غاضبة وبالعكس
ومن اشتغالها باحدهما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدا لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها من افعال
المتقابلة فعلك من اشياء من حيث هي مبادئ التغيير لشيء ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها
النفس فروع لها بها ارتبط بالبدن فوق   فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او
اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا
قابل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات   هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو انه
يحصل في النفس هيئة بسبب هذه من افعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة
الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفية فيها وتصير راسخة

الزوال فصارت ملكة بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا فوق   وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيوقع
فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت
جناب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك   هذا بيان كيفية تاثر البدن عن
النفس وهو ظاهر ومعنى قف يقف شعر لكونه يقوم من الفزع والخشية فوق   وهذه الانفعالات
والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع
الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض   هذه اشارة الى الكيفيات المذكورة من الجانبين
قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف امزجتهم
وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد او اضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها   اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك
فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي
لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو
الباقي   لما فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي انما هي مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى
الادراك في هذا الفصل وقال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب
او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور والاولى ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مطلقين الى حركة طلب بعض الحيوانات لاصداف
ومن سيفقات من الحركة اول وبكون انه يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يحرك الى ملائم ويهرب
عن منافر ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر من هذا الوجه ولذلك جعلا مبدا فصلين
متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه امر منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا تكون البتة مطلوبة من لغيرها ومعنى ما تقدم معقول الشيء المدرك اما ان تكون ماديا او لا تكون فان كان
ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها اي مجردة عنها على الوجه المفصل في الفصل الثاني
لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى انتزاع فقوله هو ان تكون حقيقته متمثلة متناول للامرين
يقال عند كل هو عنده كما اذا حضر منتصبا عنده نفسه او عند الغير فان من ادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذاته من ادراك
والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذاته من ادراك وهو
قوله عند المدرك ولا بل عرض هذا من الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا مضافين ومن ادراك ينقسم الى ادراك ما له
والى ادراك غيره بل بذات المدرك وللنسبة على القسمين فقد البع نفسه بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى هو شاهدها

بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من مراتب الادراك لانه في بيان معنى مطلق الادراك فان قيل انه لا يراد بالحضور
الحضور فقط بل الحضور عند كاف عند الحس فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا
والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك فحضوره عند الحس
بان يكون حاضرا عند النفس فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشارح دال عليه واعلم ان الحضور
عند الحس ليس هو الحصول في نفس جوهر الحس بل يجوز ان يكون اتصاله في آلة الحس يحصل بها الحس كانت
تلك الآلة محلا للحس او لم يكن ومن ثمة المدرك ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول
فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل
هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان من ادراك مستفادا من الخارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء
كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن
المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم
الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية كالكرة المحيطة باربع عشر قاعدة مثلثات بل كثير من المفروضات التي لا تكون اذا فرضت في الهندسة
كاربعة عشر مثلثا من المستحيلات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة حال التعقل اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج
ولما كانت ما يدرك يعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيها لا يتجابيه فابطال القسم الاول تحقق الثاني
واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في
الخارج لكان هو فهذا بيان ما قال الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا
الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة ظهورها فمنهم من جعل من اضافة العارضة للمدرك الى المدرك بنفس الادراك
لتندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة ويغفل عن استدعائه اضافة بدون المضاف المتضايف
يلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف ولا يستغنى لها
نوع وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس
بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة هي حالة ما
للمتحرك بل هو تبيان للمعنى المسمى بالادراك الذي

الحصول صح

الذي يدرك فيه من احساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين
الاشياء الواقعة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كا هو الامثلة المتعارفة
جانها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكشف ستنها الى ما
يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي آلة النفس وشنعوا
عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم وكرروه على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما يجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لا يجوز ان يكون الادراك حالة
نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لا يجوز ان تكون موجودة قائمة
بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكننا نلتزم ان صورة السماء في الذهن سماء وليس للمشاعر مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل
اما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمجرد الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان
الخيالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك واحد
واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل
انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة

نهم

الذهنية صح

في الادراك مساوية للمسافة لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو
آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا يخطيهما في الصغر والكبر من حيث
ذاتيهما ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة
بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متشاركان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك مجالا لمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يصح الطعن به على الفضلا
من الاستبعاد لمن يورد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا غاية ما
في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتعقل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتعقل ولا يرد على سائر
الادراكات الحسانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بانطباع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتعقلة تنطبع في
النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز
عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه لو صح قول الشيخ اثبات الصور الذهنية
فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل
ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف
باضافته الى الحس او العقل فاذا ثبت بالدليل انه موضوع على كونه امرا غير مضاف عرضت
له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الا
ستدلال هو الحاصل في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدلال
ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصح الحكم الذي هو محلها

محلها مستدير انها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يصح ان
يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان
الحال هي بعينها والمحل جسمانيا عرضها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم
من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما وقوة جسمانية ان تجعلها كان
فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا ومن عجز اصحاب آلتي
اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية حجة حجة مع ضعفها ومن الاستغال بها يقتضي
تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما حجاجا فانه بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول منها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله لبس مفقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشي للشي
يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض
وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسها والى آخر ما حصر
عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما ولم يكن المراد من هذا
القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان اصناف [illegible] بل اقتصر على بعض معاني هذا الحصول
بانه حصول صورة ما للمدرك الا للشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول يقتضي حصول
العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا
اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نعلط
بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الا
جسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو يقتضي كونه عالما به ولا نعلم

منها تعدد من تغاير من الفاظ المتن لرفعه وفي منها قوله فانا العلم بان الله تعالى جسم والا
جاز فيه قد يشكل في انه هل بعلم ذاته وهل بعلم كونه فاعلا للغير ام لا ويدل ذلك على
ان كون الشيء عالما بسبب مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يلزم اذا لم يتحقق
ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان عدم باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة
فاذا جعلنا تجرده وجعلنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته
كما بيناه لم يشكل في ذلك ومنها قوله اذا كان يعقل ذاتنا بعين ذاتنا على ما تقولون
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا ويكون ح ايضا هو ذاتنا بعينه وعلم الا
في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون الا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بالذات ويغاير انما نوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له
اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين
كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه
والجواب ان تغاير الاعتبارات كاف في الحصول ومن اضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار ولبس كاف ومن ايجاده لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله
الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية ومن الادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب كاف وهو ان من الادراك ليس هو
حصول الصورة في من اله فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في من اله وههنا من الادراك لا يحصل
في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة تعاين من الاله عند حصول
الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله في شبحه نقتضي التشكيك في من الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد الا شبه والا

وهذا من اعتراضات
المسعودي
والجواب عنه
ان علمنا بذاتنا صفة
هو ذاتنا صح

المرطوبة صح

والابداع فيه اما من الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم الحس بين المدرك
ومن الادراك هو من شأن هذا من عبارة فيجيء كما يجيء ذلك ما قال غير من المعترضين عليه
ايضا وهو ان من الادراك كيف يكون صحيحا في نفسه مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج ووجه ان المطابقة غير الشعور
بها وانا المستطرفة من الاول دون الثاني فهذه جملة من اعتراضات على ما ذكره الشيخ
وهي مما قد اقتصرنا عليها اشار الى الاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد الكفاية لمن
له من الفطانة شيء كما قاله الشيخ في صدر الكتاب قوله
محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي
ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا
معنى من انسانية الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته
غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف
ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث
هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا
يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق
عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة
حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى من الادراك
اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع من الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل

عن كالمقابلة والذوق وغيرهما

فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة
من الاين والمتى والوضع والكم والكيف وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك
الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة بهذا النوع من الادراك فهنا اربع مراتب مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة
اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط
الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع مجرد عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد
سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك كما يدرك الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه
بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت
لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها
اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها
فالمعنى الذي ينضاف الى الماهية [وبجعلها صح] جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا
بالانسانية ولا بما يقتضيه من الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي ثم بما
يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة
منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة

خاصة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية
ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يمكن ان لم
تزل وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند
ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها
وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة
لا تنفك عنها وهذا ينافي قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية
الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة
ولا يشترك فيها والجواب ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص هي نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا
لان العلم في ذاته كذلك قال وهذا هو الذي يسميه المتقدمون كليا تعويلا على فهم
المتعلمين والمتأخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وتعبير
منهم على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا. واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها
التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست التي في كل
واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منهما في احدهما خارج لا يكون بعينها في الاخر
منهما فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها صورة متعلقة بكل واحد من الناس كلية وهي

تعلقها ان من شانه المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون لشيء ولان
لا تكون لو كانت شائبة مادة من مواد من اشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد
من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى
اشتراكها واما معنى تجريدها فلكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار ما ملحوفة باللواحق الذهنية
المنتقصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر
مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها مع اتصافها
من الطبيعة من شانه التي ليست الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي هي ماهية المتقدمين
وتبعهم المتأخرون من ذلك علم سوى حيثيها البتة والتعجب انه ما وقف بتحقيقه هذا
بما قاله في مواضع غير معدودة وهي ان الكليات لا توجد في الخارج موجودة واما
بما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته من ماهيته
فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقل لان يعقله ما من شانه ان يعقله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله التي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا وان كان ما لو لحق
الغريبة ملبس الا ان المحتشي من خارج ذاته لحوقا غريبا لا انه يجرده يغاير ذاته
بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من
الشوائب الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتلبس الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه
لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة الشيء العاقلة لا من جهته لانه
في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل
تعمل بنفسها كالعقل مثلا لتصير عاقلة له في الضمير في قوله بل لعله يعود الى الفاعل

كلية م

اى الى تجرد له عن الشوائب الغريبة ه

فيكون تفسير الفاضل الغوشى الغريبة
مخالفا لما صرح به الشيخ ما مر ه

ويحتمل

ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون عاقلا بذاته
كما مر بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الله
قسم الموجود الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه
ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمين الاولى
من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الذي اعني
عما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يثبته بعد وبيانه
بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة هيهنا هو المحل
سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها
تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست
ما بالغ عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول
للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما
بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل
لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا معقولا
لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو من النزاع اقول هذا الحكم ليس كما ينبغي فان
الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست
محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة هيهنا هي الهيولى لا غير فانها
هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور وغيرها من المحسوسة وغير المحسوسة
شيئا ماديا ذا وضع وحيز وكل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هو كذلك و

ايضا م

عاقلا والى ما ليس من شانه
ذلك وقسمها ايضا الى ما من
شانه ان يكون
يثبته ح م

الشكل ان م

قوله
الا المنتزعة ه

لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها
معقولة وهذا هو معنى المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون
لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عامل كما سياتي بيانه
قوله اشارة لعلك تشتهي الآن ان نشرح لك حال القوى الدراكة من باطن
ادنى شرح وان نقدم شرح حال القوى المناسبة للحس اولا اقول لما فرغ عن بيان
انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة وهي انها وابتدا بالحيوانية وهي
تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى اثبات
ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض لها واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة
عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها
وتعديدها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن
وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف فيها ليتمكن المدرك من المعاودة
الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة للصور واما المدركة
المعاني فهذه خمس قوى اولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع
المحسوسات الظاهرة بتأدية الحواس اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة
والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى
وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الحس مدركة

مدركه وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب
التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب عند العقل قوله
اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة
خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان
البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا
كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع
المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها وبها بين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين لابد من يحتاج الى ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد
استدل على وجود كل واحد منها منفردا او على وجودهما معا بالشركة اما استدلاله
على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله يؤدي
البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كالنقطة الجوالة او النقطة المتحركة
يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال
المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمان لا حصول لها فيه لكون الحركة غير
قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصالا فلم ير خط فاذن هنا قوة قد

الجامع

بل فيها ما ادرك من البصر من هذا واما قوة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها
فاشارة الى خاصة احدى هذه القوى وهي التي تلقب بالمشترك وانما ذكرها ههنا ليعرف
القوة بها وسيعرف الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال ما يرى كائنا في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في
جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل الى متصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى فان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه
الا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيد والجواب عن الاول ان يقال
التشكل الثاني عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل في الهواء انما النهايات
لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات على حالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي
بقاء النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة
والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه لم [illegible] كونه
مشاهدا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر
ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشارح فعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمناقضة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال
للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ
لجسم لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال ما ان الماء يقبل الاشكال ولا
يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقتنص
الصور حتى عاد الى ان

انما يحدث ٢

بل ضعيفا وبابا وهو ضعيف

٧٤

ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة وبالنفس
التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على
وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما
في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد
قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان
او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستتبعا للالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي
فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما
النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها والمثال ايضا ضعيف لان
ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس ذلك على ظنه
بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما
يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالفرق قال والوجه
الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب
تغاير القوتين فان من الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في
الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز
الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور حاصلة في الحس المشترك
دائما ويكون الاستحضار موقوفا على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا

قال م

كقولنا بعض الماء قابل للاشكال ولا شيء من الماء بحافظ لها ينتج من الشكل الثالث ومن ضربه الرابع فبعض القابل ليس بحافظ فيحصل المطلوب فتامل
وفيه نظر لانه ليس كذلك ... كان دعواه كليا

ليس ٢

فيلكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان مراد من حصول
الصورة للمدرك لحصولها في مرآته والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في مرآته والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
فيه يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قوله اذا شرع وبهاتين
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدل الاشتراك على
وجودهما معا وقوتنا على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوة جسمانية وتعين
انها لا تدرك الحس وحده من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه حلو من قوة تدرك البياض والحلاوة
بها معا ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة
وايضا كان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا
لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة
عند ادراك الاخر ولا يمكن الالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على
زيد بانه انسان وهو كاتب مثلا على انه فاي يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان
تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما
ولكن لا يصح بآلة ونحن نعني به ما قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك
علمنا بالضرورة انا اذا ذقنا طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو كان ذلك لجاز ان
يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرنا شيئا فلسنا نبصره الا بالة هي احدهما
بالعين ونبصر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما نراه
مدة طول عمرنا في الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد
في جزء صغير غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق

يعني ان محل الحس المشترك هو البطن الاول من الدماغ فاذا لم يكن الدماغ ذائقا لم يكن الحس المشترك موجودا
علامه

الذوق وبين تخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه
استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية هو
وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني
جزئية غير محسوسة والمتادية من طريق الحس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس
بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فهذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو قوة تدرك الجزئية بها معاني جزئية لم تتاد من الحواس
اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك
تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم تتاد من الحواس دليل
على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان من الانسان ربما يخاف شيئا
يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما خالف عقله فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها
وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل
ان ادراك الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في ثبات الصداقة الكلية وايضا من الانسان
الذي يدركها ان من صاحبها في وقت ما بعينه انما يدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله فموجود وكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وانها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس الساري في مقدم
الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وانها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما
الجانب [illegible] ذكر على الشرح ان الحامل لهذه القوى زايدتان يشبهان بحلمتي الثدي

الحواس ه

فنطاسيا ٤

الروح هو بخار الدم الشرياني وقيل هو نفسه وقيل هو الاخلاط الشريانية [illegible] العصب [illegible] الحيوان ه

نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب
والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة
الذوق هي الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين
مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في
الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس
الذي منشؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل
ذلك قال الشارح ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس
عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة
للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في
مؤخره بالخيال اخص وانما شاركه في ادراك المحسوسات من الحواس بواسطة الارواح
التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم
والفاضل الشارح فسر التأدية بان يبتدئ الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسير
والتأدية مضمنا الاستبعاد عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
الى كل حس [illegible]

اعلان المحسوسات الجزئية المعلومة الظاهرة بالحواس الخمسة [illegible] الحس المشترك [illegible] النفس لا بسبب [illegible] لذا تشبيهها واذا كان كذا لا يوجد التقريب [illegible] فهنا وهو المطلوب فتامل

عن الى القوة التي

محسوس وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل عن
موضوعاتها وادراك النفس ليس بمشاهدة عن طرفات الحواس للمحسوسات بزمان
يقطع فيه تلك المسافات بل بتوسط اتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع
يعني بعد الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر والثالثة الوهم والتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة
المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن
حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى
ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة
بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجيء وههنا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة [illegible] وخامسها
رابعة وهي ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند
استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
في المدركات ويتم بذلك التصرف وادراكها قال الفاضل الشارح ان كان ههنا
القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام
الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة
ليست بمدركة وتصرفها ليس يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاكم متصرف

اضافة المصدر الى فاعله والمفعول متروك منصوب باعتبار حالة

فيهام اي افعالها

اي تصرف النفس والتخيل

اي القوة الوهمية

اي التخيلة

[illegible]

في ح

فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين
احدهما بحسب ذاته وثانيهما بحسب آلته او كلاهما بحسب الآلتين فعوسه والباقية من القوى
هي الذاكرة وسلطانها في الجزء الروح الذي في التجويف الاخير من الدماغ وهو انها هي القوى
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر انما
يتم بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان تكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون
واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بانها قوة مطلقا وقال في الشفا فهذه القوة
يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستثبتة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم
بقوته المتخيلة يعرض واحدا واحدا من الصور التي قد غابت وهذا يدل على انها هي
الذاكرة ولكن باعتبارين والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء اخر
في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة
بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل تركب من افعال قوتين هي مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدا فعل تركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا
بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة

اي الشيء الذي يلزم الطبيب علمه في المرض بالتداوي اذا عرض في محلها كالقاعين عن اللون القوة فيه واحدة او متعددة تامل ه

اي مستوجبة له

بقوته اصح

فهي قوة غير انها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوة
اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة
بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة
الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها
واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا كلام صريح بان
محل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة
لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر
واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن
ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المتفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما
ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل
والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولكونه
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية هو قد فسر وانما ههنا يشير الى القضية
بان هذه هي من الالات النفسانية اذا اختص بجوهر او ... ففيه هذا الاستدلال
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب لا يميز بين المدركة والحافظة
ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذا التمييز الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال التي
البطن المقدم وفكر التي البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر التي البطن الاخير قال الفاضل
الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى هي في هذه الاعضاء لاحتمال ان تكون مفارقة
او قائمة ببعض اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلات لها فان الافعال العاقلة

اي بحسب الموضوع يعني تتعلقان في محل واحد ه

اي مكان الحافظة ه

اي قول الشيخ كانها القوة الوهمية بالموضع الى اخره ه

اي هو النفس الناطقة ه

الاقعاد نشاند ن ه

تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا من استدلال من كونها الات
لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه من اعضاء الدماغ او يحفظ
آ مور ... ثم اعتبار الوهم في حكمة البارى تعالى ان يقدم من مقدم الجزء ماله
ويؤخر من قبض للروحاني ويبعد المتصرف فيهما حكما وامتزاجا على الكل المتجسم عن
الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص من اعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع من اعضاء على ما يذكره الطبيعي والطب وفيه
تنبيه على العناية من جهة المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسخة بدل من اشباح
الخيالية اي الجرم دون الجسم وفي نسخة المثل الوهمية اي الروح دون النفس او العقل
استبعاد لطيفه وهذا ظاهر قال الفاضل الشارح من استدلال بكون الحس
الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع انه خطابي غير يقيني لان السمع والبصر واللمس في موخر الراس والذوق في
وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون من ابصار والشم هناك باولى
من ان يجعل في موخره ان احتياج الحيوان الى المدركات واقول ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع
لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك حتى يحتاج لذكر فائدة الترتيب
وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ
نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن من الشفاء
بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع
يتشعب منه لان الحس لطيفة والطبيعة في جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه
بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من اعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم

ان الحس المشترك والخيال وانما قال الاقتضى
الجرماني لانه يكتسب صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة والتي
يحفظ او الجزئ المحسوس بها فلذلك المناسبة
قيل لهما الاقتضى الجرماني

في الحيوان

الشم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكايته كلامه
واذا كان حال العصب السمعي المنشاء عن الذوق في هذه عما ظنك بالذوق واما
اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية لمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه
بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ
اكثر على من اطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة
بجميع من ادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل هي
خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك من انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات
بالذات وللمحسوسات بالالات واذ قد تقدم ذكر ذلك من اولى فلا فائدة في التكرار
اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس من انسانية على
سبيل التصنيف فهو ان النفس من انسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى
وكمالات يريد ذكر القوى التي يختص من انسان بها وانما قال على سبيل التصنيف
لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة
فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة انما تختلف بحسب من اعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل
العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من امور انسانية جزئية ليتوصل بها
الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار
تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها ... اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما
فوقها واستكمالها في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا
والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم

من عقول الافلاك

خبر ان

قوله

من التصنيف

اي مشهورة

استعداداتها

او شابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في الاعمال الاختيارية التي تختص
بالانسان فانها تتاتى بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو راي كلي مستنبط من
مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها
العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل
العملي يستعين بالنظري في تحصيل ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل به مقاصده في معاشه
ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل
فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي
المشكوة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيا بها
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت
ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة
قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول
المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى كسب وهو المصباح وهذا
الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة
الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة
الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوى مختلفة ايضا بحسب
الضعف والشدة فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم
ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها

٧٧

العلم ان العقل بالملكة اخص من الهيولاني والعقل بالفعل اخص منها والعقل المستفاد اخص منه

لتحصيل ثان

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات
الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي
هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لتنبه
اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر ومنهم
من يظفر بها من غير حركة امام شوق او الهام شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب
الصنفين وصاحب المرتبة العليا ذو قوة قدسية يعني انها واما قوتها المناسبة (اي قوة النفس)
للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عنده اقتدار على استحضار المعقولات
الثانية بالفعل متى شاء بعد ما اكتسب بالفكرة او الحدس وهذه قوة للنفس وحصول
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة
من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل
المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات [illegible]
الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة بالواو العاطفة والفاضل الشارح جعل لذلك العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر
والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشا
هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى وهي زايدة الحقها الناسخون خطا والتقدير اتصال الكلام وليس قوله
فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيا بها لاكتساب الثواني
لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت هذه المراتب المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل [illegible] تعالى وهو قوله عز من
قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة
الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة

اي قوة النفس

وهي ٤

جعل صح

يعني كما ان الشمس تكون شرطا لابصار الحيوانات الالوان كذلك العقل الفعال شرط لعقول الناس في استفادة المعقولات

الآية صح

مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله
لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل
في الجمع عن نفسه فقد ع في زيه جهد ففسر الشيخ تلك من اشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة
شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على السواء لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور
أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لأنها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة
كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة والتي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل ونور على
نور بالعقل المستفاد فإن الصور المعقولة نور للنفس والنفس العاقلة لها نور آخر
والمصباح بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لأن المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وإنما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد
متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم أن ذلك وإن
كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس
المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية تنبيه
لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع أما الفكر فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر تطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به إلى
العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدى إلى المطلوب
وربما انبتّ وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق
من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه لما ذكر أن النفس
تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إما بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرفهما أولا ليتبين
الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر أن النفس مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر إشارة

لأنها منزهة عن الكدورات الجسمانية

قوله صح

أي التلطف

أي بالتعقيب

إشارة إلى أن الفكر يكون في المحسوسات أكثر لأنها في الطلبات تكون مستعينة بالتفكر وهما
متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن إشارة إلى الصور
والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه إشارة إلى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب تطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها
فربما انبتّ وربما تأدى ويتم إذا تأدى بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب
وأما الحدس فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب
في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن وأشار
الشيخ بقوله أن يتمثل الحد الأوسط دفعة إلى عدم الحركة الأولى وبقوله ويتمثل معه ما هو
وسط له إلى عدم الحركة الثانية وقوله أو في حكمه إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم
المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس أولا بإمكان الانبتات ولا إمكانه مرة أن الفكر المنبت
لا يكون مؤديا إلى علم والباطل ذلك ربما لا يسمى فكرا أو هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم
وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين
في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الأولى
بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولا من غير اشتياق
الذهن منه إلى المطلوب ثم قسمه إلى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور
بالأوسط وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط في مع مخالفة المتن على التناقض
الصريح إشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان
وجودها فاسمع تنبيه ألست تعلم أن للحدس وجودا وأن للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا
يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك
وله إصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما
أنك تجد جانب النقصان منتهيا إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه
إلى غني في أكثر أحواله عن التعلم والفكر

الطفو والفطن متجنين

أي في الفصل الذي ذكر فيه أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إما بالفكر أو الحدس

قوله صح

أي بقائه

أي أفطن

يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتوضيح ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى
المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب
الكم فلكثرة عددها وقلته ومرة ولا يكون في الفكرة الكثير اشتد اشتياقها على الحركة والثاني يكون
في الحدس الكثير التجدد عن الحركة والان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد
نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينتفي جميع افكار شخص من مطالبه وحد الكمال هو ان
يحصل لشخص تاما يمكن ان يحصل النوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب
الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان
شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت
ان تزداد تتضح في مزيد استبصار فاعلم انك ستتيقن ان المرتسم بالصورة المعقولة
منها شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات
العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدم منه
اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل
لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه
صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم
شرع في تقرير الحجة وسواء يقال ادراك الشيء وصورته في المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان وجوده الى وقت شاء والنسيان عدمه مطلقا بحيث ما فيه فالوجود
معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول مرة فهناك شيء غير المدرك حافظ
للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة
فيه ومن لكان الذهول والنسيان وهذا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة
الا يعتبر بعضها يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا لكونها اجسام قابلة للتجزية

[illegible] الشارح لله
انما يبين امكان وجود القوة القدسية
على الحدس والفكر لانهما طريقا
والشريفة البالغة من العقليات
بالملكة كما مر الاشارة اليه والمعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة تحصل
للنفس بهما بالفكر او الحدس اي
بطريق الفكر او الحدس فاذا وجد
احدهما وحدث القوة القدسية
فاذا كان كذلك يجوز بيانها بهما فبينها
بهما فاندفع الاشكال وحصل المط وما مر
قوله م (وح)

ملاحظته مع عدم كما لتلك
الصورة فيه الا من كل
الوجوه بل مع امكان صح

واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم
فيه المعقولات ويكون مع ذلك خازنة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي
نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال
قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكر من
قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال
حصول ادراك بالفعل قوله ارايت ان غابت الصورة عنها ثم عاودتها اشارة الى التفتيش
التي كانت لا بد لها حاصلة تكون قد حدثت هناك غير متمثلة فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما
قوله فان المعاودة الى ادراكها تقتضي تجددا ما لتلك الصورة قوله فيجب اذن ان تكون
الصورة المتغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك قوله اما في القوة
الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتنحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح
له مطالعة الخزانة من غير افتقار الى تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية
المستحفظة في قوة جسمانية فيجب ان يكون الخزانة هناك عضوا او في قوة عضو والذهول
عنها القوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررناه من
ان القوى الجسمانية قوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول يجب في المعقولات
نظرها لبينا على ما تبين فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الحوض لا ينسم بالمعقولات كما يبين
لكن غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة بالنسبة
الى حافظة وقوله

القوة م

من قوله اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين
يكون احدهما مدركا
والاخر حافظا الاخر م
انا صح

ينبغي ان معهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة لذلك واثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم
يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل
لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر
عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور
العقلية الخاصة بذلك من الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض
الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها وبالاحكام الخاصة هي
على من استعدادات الخاصة من ادراكات الجزئية التي تبعثه المعدة لادراك الكليات
او من ادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدارك الكلي قوله واذا اعرض النفس
عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة
التي كان يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس
المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة من الاتصال
اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل
الفعال فسبب [illegible] فههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات ملكة تتصل
بها من الاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة ما اتصل بها من المعقولات المرتسمة فيه
وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضها [illegible]
الفاصل الى [illegible] مكونة قد سبقت الاشارات اليها والى [illegible] قوله وهذا
الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا
عما ما فان كل موثر [illegible] لا يجب ان يكون موصوفا بذلك [illegible] كالعقل الفعال الذي
ايضا هو عندهم علة لحدوث

[illegible]

الجزئية المحسوسة ه

لحدوث [illegible] والصور المفارقة مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة
دلت على تجريد [illegible] وسياق البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها من غير اكتسابها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو خارج
عنها اشارة [illegible] الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة
كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة هي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس
التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا
فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقدم ذكر قوى النفس
المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا
الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي
الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي
المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد
بها وبشيئة النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان
العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل بين الحدس والقوة القدسية
اشارة الى كيفية تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في
المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا
نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما [illegible] ذلك [illegible] الحال وبالجملة
وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة فقد يفيد هذا التصير
معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول الاتصال

قوله م

اي المعقولات ه

اي المعقولات ه

قوله م

بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال اراد ان يعين ويفصل كيفية
حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات
الجزئية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال معنى الصداقة وتلك الصداقة
اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيهما بذاتها فان النفس
لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام
الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في
الامور الجزئية استعدادا لقبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة
ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك منه في الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات ومعنى التصرفات في الجزئيات المخصصات لكل استعدادا تاما
لحصول صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ان تلك الصور لا تنتقل
عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد
هذا الفصل معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم ولتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي
كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذا حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد
عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة من الاطناب ٢ اسباب ان انتهت
يريد ان ينبه لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع قوله ص
يريد ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني
وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان
بالنمط المترجم بالتجريد اولى من انه لما بني اثبات الجوهر المفارق على ان النفس
ناطقة ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فالنمط ههنا برهان
واهل لذلك وذكر بها البراهين

البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس
وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم
اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن
البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع
كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يقتضي في موضعه ولم يورد كما ذكره
الفاضل الشارح ههنا شيئا ما يجب ان يبين هناك فوجه انك تعلم
ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن لكثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشار الى تمهيد اصل كلي وهو ان
الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم
الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانها
لا يقتضيان بانفرادهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك
والى متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين
القسمين بقوله ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل
ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول
هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى
مادته وصورته والمحل

الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه اي الحال من حيث هو ذلك المحل
بل من حيث نحو وطبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لا نها
لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا
يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان
المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر
بحال وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي
مجموع والثاني هو المحل الذي حل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم
الذي حل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الثاني بقوله الكلي الشيء
المنقسم الى اشياء مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم
الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليست مقارنته
اياه مقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة بمعنى واحد هو [illegible] وفي
المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها
غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما
يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم
لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني
غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية
بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المراد
مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير محتمل على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل
لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك
لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث

بالفعل ع

١٥ص

هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم وحينئذ انه يعقل انه لا يرتسم في جوهر يدركه وهذا من تمام
ذلك الجوهر لا يكون من حيث نحو وطبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان
ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد
وهو محال فاذا المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل
قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس من جسمانية
ولان كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوته فاذن
لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما
مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك من انقسام كانقسام النفس الى جنسها واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان الاختلاف من اجزاء الموجود
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا لكنه يحتمل ان ينقسم
الى متشابهات وان لم يكن من الوهم وذلك كالجسم الذي هو ينقسم الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجنس الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان
كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع الصورة
العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو من احتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية
الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد [illegible] يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه
والتنبيه تنبيه على [illegible] هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى
قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا [illegible] اما ان يكون الكل

وعصيانه ع

اي الى متساويات في الحقيقة ع

قوله ع

كل واحد من القسمين من حيث شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وجب ان لا يكون كل واحد
منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالكل والاول اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان
كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم
من ذلك ان لا يحصل من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجموع متعلق الماهية
بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه
من حيث ماهيته المشابهة لهما ما مر والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا
هو حصول جزئيه لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا
غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا
يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا ما في
في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما
يعقل بشرطين ما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين
بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع الهيئة غريبة عن ذاته كالقسمة اولا ولمقارنة ما يقبل
القسمة من المقادير ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة
عما يقتضيه غيرها ما مر واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى
الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة لما ليس من ذاتها تتميم معقوليتها بالعرض وقد فرضنا الصورة
المعقولة صورة مجردة

مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة ما يقبل القسمة من المقادير بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قد
في اقل منه بلا نهاية فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها
فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من كم وتقدير او زيادة او
نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة
عارضة لها بسبب شيء فيه ذي مقدار اقل منه كفاية فان احد القسمين وان
كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة التي فرضنا
مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من كم اذا اعتبر حصول الكل من القسمين
او تقدير اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين
الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص
بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات وفي تقريع وضعها
قال لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاءها الجزئية متباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية اي ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول
انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب
حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه
انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاءه المتباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادية كالعينين وبينهما الانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
او في جهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على
بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الآخر غير جهة الآخر من هيئات غريبة مادية
تمايزا بها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع
وقبول انقسام اي شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى والرشم

كان ح

معا

الصورة

اي رسم صور الحسية والخيالية

انه ح

المحسن انا نجد الشي والرشم هو الختم اعني اصل النقش الذي يحصل من الطابع في الشي الذي
طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي ختم عليه به الباذرنوشنا وهو بالخيال او في الان صورها
منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور
الحسية والخيالية تصريح با دراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه
انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الناقد بان الصورة العقلية في النفس الحسية
ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذلك وهو مبني لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في محل فهو ذو وضع وكل ما حل في ذو وضع
فليس بمجرد اعن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست حالة في محل ليس بمجرد في الحجة
المذكورة لان صحة الحجة على مطلوب الاثبات صحة تحلها عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا
في الكتب حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اوفى ما ظاهر ما ذكر ههنا
الفاضل وذلك لانه اورد ههنا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو
وضع وانا اعتبار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا الاسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم
منقسم لاندراج كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه
المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذي كم وقد حكم بانطباع الجسمية
والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل
موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله
فيه ان ما ذكرتم يقتضي كون الصور الحسية او الخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وهمه او لعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة
والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الجواب في هذا الفصل هو من حيال
الثاني من احتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلي الى جزئياتها

انما تكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لما صارت الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى انسان وغيره وان
لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا
للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة
كقسمة انسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت
القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا او موهوما انه قد يجوز ذلك ولكن
يكون فيه الخلاف كل يجعل صورة اي ليس جزء من الصورة اولى فان المعقول الجنسي
او النوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل
المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء الى نسبة
الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي هو تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه
لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من
اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الجواب وهو
ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود خلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة
بل هي تركيب الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزء من الصورة اولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته
في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوع كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان
وايضا لا يكون نسبة هذه من انواع ومن اصناف الى الحيوان او الى الانسان المقسومين نسبة
الاجزاء الى نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استند للنا به على تجريد

اي الى الاسود والابيض ه

اي انقسام الصورة العقلية باضافة زوايد معنوية كانقسام المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة كما مر بيانه انفا او الكلي يكون فيه الى اخره تامل ه

اي في محل النزاع ه

فان بيان

انوم

وجب

قوله

محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكل به قبل معناه من قبوله
القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة لا تنقسم لجنسه العالي
اولى بان يجعل البسيط الذي اسند المنافي به لكنه يعرض شكل اخر من وجه اشياء
انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل
منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل
معقول قايم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة
هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون
للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول له اذا اعتبر معتبر والفاضل الشارح استبعد قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة القريبة من الفعل على ما سياتي
فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام
ليكون متناولا لها وللنفوس معا فانه اذا قال بالامكان العام يقع على الامكانات البعيدة
حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ والمقصود في هذا الموضع عبر
بالقوة القريبة التي ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من
المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل
بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله
وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور

اي من الفعل ه

اي عقول الافلاك ه

بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان
يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك
يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان
كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان
ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن
من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى
المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته
فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب احتياجه الى هذا الشرط ما
سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة
في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان قد سبق فيما مضى ان
مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها
فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قايما بذاته كالجسم فهو
خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء اخر
ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل
اخر وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذاتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة
لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فيمكن ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك الامكان
عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قايمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان تقارنها الصورة العقلية عند ما وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل
غيره يستلزم تعقل كونه

واذا عقل ذاته يكون معقولا ايضا فيصدق ان كل عاقل فهو معقول وهو المطلوب ويكون الشيء الواحد عاقلا ومعقولا باعتبارين مختلفين

اذ فيه

متعقلا بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وبتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان
تعقله لذاته فثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من
الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود
من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل
مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من
يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان
صدق المقدم ان كل مجرد فيصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده
يصح ان يكون معقولا مع غيره فكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارنه
غيره وصحة مقارنة المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه
نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المنافي
هنا فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير لا بمعنى للتعقل الا
المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره اقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين بعد ذلك
الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء
ومن ظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح
ان يكون معقولا ليس ببين فهو محتاج الى برهان خصوصا عند من اعترف منكم بان حقيقة
الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في
الفصل الذي ذكر فيه احوال مدركات الحسية والخيالية والعقلية وتقدم الكلام فيه فا
يراد من الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة
بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انه يصح
ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع

٨٦

والعلة والمعلول والتقدم والتأخر
كالكل والجزء والعدد والمعدود

عو

بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان
تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من
الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي
مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل واحد من الاشياء حتى يتوجه
عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هاهنا هو
اثبات العاقلية لكل ما يعرض مجردا فيكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه اليه
حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون
مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في
النفس لزم توقف صحة الشيء على وجوده مغالطة فان المقارنة تحتها ثلثة انواع مقارنة
الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم
بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو
مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال قال
وتتعدد ولئن لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع معين من المقارنة
صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من
المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة
وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان صحة انواع متساوية في الماهية لكن لا
يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن

جنس

صحته عليهما في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من
حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما
بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان ومن يحتاج الى تعقل
اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
وبه ارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه
لم يحكم على الانسان الخارجي بل حاكم على الذهني وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد للغير
من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه
ما اورده الشارح في فصل مفرد قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في
الغواشي اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فاباتها لا ينسب اليها انها تعقل
فقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول
بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة
العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت
معقولة له انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة بها مع ان المانع زائل
والمقارنة حاصلة وبالجملة هو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم
فجوابه انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل
امثالها انما يقارنها معاني معقولة يرتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى
بان يكون مرتسما بالاخر من صاحبه ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها
الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما عرضناه

اي هو تعقل الانسان الخارجي اه

انما قال في الفصل المتقدم ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط كونه قائما بذاته وفائدة هذا القيد وسببه دفع هذا الوهم اه

واما بيان

عرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصورة
لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء
واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما
قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما حاصلا في الاخر
والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل
لهما هو الشيء المتصور لهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل
فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن
ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء
العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما عرضناه اذا قارنه معنى معقول صار
قابلا له امكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن من استقلاله بالقوام
شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا
واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء لا يمكن ان تكون متماثلة
لامتناع اجتماع المثلين ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها بالمحلية وبعضها بالحالية اولى كالحركة لما خالفت البطء
بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر
يقتضي اختلافهما بالماهية واما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء
لاختلاف ماهيتهما وبل لانها كانت محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها لانها
هي محل للبطء لكونه صفة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يكون شيء من احد المعقولين
مع ... الا النسبة الى المحل صفة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا
لاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر

قوله

فلذا ذكر قيد الشيخ في الفصل المتقدم كون المعقول عاقلا بكونه قائما بالذات لا مطلقا اه

وانما قال بالامكان العام ليكون الحكم عاما ومشتملا على المعقولات والمجردات العلوية والسفلية اه

اولى ح

ثم قال ولئن سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحالها وللحال معها غير مقارنتها للحال
فيها لان مرا ولين حاصلتان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان مرا والثاني لا يقتضيان كون
المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه
عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين مرا ولين على صحة الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين
اللذين يصح تقارنهما اي محل يقوم به ان كان قايما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول
مرا ضعيفة فاستدل على الحكم المشترك من القسم الثالث بالقسمين مرا ولين وعلى الحكم الخاص
به مما بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب
ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم
بذلك على احد شيئين الاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية وثانيا فالقوى الحيوانية
عند مدركه لما تحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعل متصورا
بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل
والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني عين مجرد
بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعداد له كالذي لحصول الجوهر ويصير الجوهر بعد ذلك
عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بان
مكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي الغريبة للمقارنة المجردة فقوله وهم وتنبيه او لعلك
تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلا مانع من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن ابناء نوعه من ان يعقل لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر
العاقل لساير المعقولات عند كونها قايمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها
اياها عند كونها قايمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا
يوجد مع عند القيام بالغير والثاني ان يقال مقارنتها مع يوجد

كالعقول والنفوس
وهو مقارنة الصور لمحالها ومقارنتها مع الحال فيها
وهو المقارنة مطلقا
وانما قال كالعقل الهيولاني لانه جوهر مستقل بقوامه ولذلك العقل بالملكة والعقل بالفعل لان احد المجردات لحجة هو العقل بالملكة
خروج العقل من الهيولاني الى الملكة وهو المقارنة

يوجد عند القيام بالذات فان هذين مما لا يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحد الحالتين دون مرا خر لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات مكتنفة مع اقتران بها لم يجعل لحوق
شيء بها عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع الذي هو من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن ابناء نوعه من معنا في قوة عاقلة فان ما ارتسم فيه هو نفس
الماهية المجردة عن جميع العوارض الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار
كونها تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما ومن شيء ثم انما تنفصل عن الماهية النوعية
بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللازم من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار
كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل
ان درج لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا فقوله فيكون جوابك نعم يريد
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها
حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل
عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل
مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم مرا ول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة او
بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم مرا ول من اقسام القسم الثاني
وهو ان يكون حصول مرا ستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل
الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم اذا كان مرا ستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات مرا ولى
واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول مرا ستعداد لها بعد وجود المقارنة فباطل
ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان
يكون

فيها من حيث
الى نفس ماهية الجوهر
اي بل باعتبار كونه تعقلا وتصورا للشيء العاقلة والنفس لامر خارجي يعني تعقل انها ماهية لامر خارجي لا من حيث انها صورة ذهنية لما مطلقا عن ان يكون خارجيا او ذهنيا
الاعتبارين حصول ماهية الانسان في الذهن عن تركيب وغيره
اي لكون الجوهر العاقل



٦٩

الماهية
حصول من الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك من الاستعداد بحسب
ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة
لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد هيأة من الاستعداد غيرها اوج يسقط الشك ايضا
ونرجع الى المتن فقوله ان عند من الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية
كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف
كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما تكتسبه
عنده من انشائها في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة ومن انشائها
في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل بهما معقولا
فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون من الاستعداد انما يستفاد
مع حصول من اكتسبه اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون تقتضي
العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب من الاستعداد عند
من انشائها في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول من الاستعداد المستفاد مع حصول
من اكتسبه وقوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة
الى بيان فائدة هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان
انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون من الاستعداد انما يستفاد مع حصول
من اكتسابه جوابا للشرط وبيانا لفائدة القسم الثاني من القسمين الاولين فجعله لذلك في
تفسير الفاظ الكتاب وقدر الحالين ثم رتبهما وبين المتن غير مفسر وقوله او لم يكن
استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان
فائدة وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله يحتج تصريح بفائدة
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب
اذن ان يكون هذا من الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية

فيكون هو

للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
من الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل من الاستعداد ما لت الخاصة
لبعض ما يقارن تلك المقارنة من الاول اشارة الى ما ذكرناه من كون من الاستعداد
لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم
ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل
فلمانع يطول الكلام فيه فليعف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر
تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا بالفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا
جوزان يكون الماهية المعقولة عند كونها قايمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة
وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى
الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد للكل والجهد من الفصول التي
تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة لانيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل
مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله
نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك من الاستعداد بوجود هذا المانع لا من كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله
عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية
باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف
يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة للمقارنة
اعراض تلحقها لحوقا غير محتاج اليها انما يكون من الانواع باقتضاء من الاستعداد
لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى منه من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة
التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام

في قضيتها

قوله م

لاستعداد ومقارنتها بحسب الذات فهي من الاحوال اولى من غيرها بنسبة اليك
اذا حصلت ما اطلبه لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم
بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا
ظاهر وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما
من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فهو يجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون
من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل وقد بيّن فيما مضى ان الماهيات
المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة لما يلزم ذاتها عن ذاتها
فما كان منها مجردا بنفسه وبما هو له بنفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه
لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع
يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها
ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته
ولما فيه ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد بما هو له بنفسه كالنفوس
المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في المواد فانه لا يكون من شانه ان
يجب له ما من شانه لكونه موقوفا من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون جميعا
لا سببا به ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي
الكلام في تحريكها تتمة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك
تشتهي الان ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها افعال وحركات
فليكن هذا الفصول من ذلك القبيل ومعناه ظاهر اشتباه اما الحركات
حفظ البدن وتوليد فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من

او هو الواجب تع — اي وما قبل العقول اي بالذات

مانع

قوله صح

تشتهي صح

قوله صح

شرب م

جهة غير ارادية وان القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المستعدة لها من اجزاء حارة بالطبع
وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحر تكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تشتغلان على تحليل الرطوبات
الموجودة في البدن المركب ويعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا ان
يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل الاستعداد المذكور لا
النفس فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما
يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدل
عما يتحلل وهي قوة الاتحاد ذلك نفس الرضية عنهما ثم لما كانت الاسباب طبقات
متناهية الى الانفعال ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تحفظها على الدوام
ابدا كانت بقاءها بقائه فكانت العناية الالهية مقتضية لحفظ النوع دائما
فقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما يتعذر بقاء اجزائه لبعدها عن الاعتدال
ولسعة عن مزاجه فعلى سبيل التولد وجعلت النفس ذات قوة تجعل
من المادة التي يحصلها الغاذية ما يجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة
المعدة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ادى محتاجة من شخص
جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا
فشيئا الى المادة المحتاجة فيزيد بها مقدارها في اقطارها على تناسب يليق باشخاص
ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية انما تكون ذات ثلث قوى
يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكملها مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع
بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة ولكل

فيكون انواع الحرارة ثلثة احدها اجزاء حارة والثانية تنبعث عنها والثالثة الغريبة الواصلة الى الجسم من خارج

ما يشبهه — وهي الغاذية

وان لم يتعذر ذلك ... منه ... ففعل سبيل التولد — وهي المنمية

وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما هي بتصرفات في مادة الغذاء فهو لفعال
الى المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وهو قوله او ليكون
مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في اقطارها بها
الخلقة اشارة الى غاية فعل المنمية وهو قوله او ليجتذب من ذلك فضل بعد مادة ومبداء
لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة وهو قوله ومن هذه ثلثة افعال لثلث قوى
اشارة الى ما سبق لان بوجود هذه الافعال علم وجود القوى وهو قوله اولها
الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة
والدافعة للثفل اشارة الى تقدم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها
والى خدمة هذه الاربع بحسب هذه الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره وهو قوله والثانية
القوة المنمية لان كمال النشو لما كان من النماء والتوليد معا محتاجين الى كثرة المادة المتعذر
تحصيلها والتصرف فيها وكان من النماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص واما الحاجة الى
توليد المثل لكون الشخص عرضة للفنا فجعل مقدما على التوليد بعض التقدم
والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة وهو قوله فان من النماء غير من سمن الى
النمو والسمن تشبيه كان في شئ واحد وهو من ازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة
الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في اقطار ومنها طلب غاية ما
يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه
احيانا فيها وتوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن وهو
والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل النوعين مستخدمة لهما هذه القوى تنقسم
الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه
الى الاجزاء المختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة
للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر وهو قوله لكن النامية تقف اولا
الغاذية في اول ما تقوى على تحصيل ما يعدله

المموية نخ

وانما قال البعض التقدم لان الفعل المولدة مقدم على فعل المنمية ضرورة ان النماء انما يتصور بعد وجوده وحصوله الشيء في الخارج فلم يكن تقديم المنمية على المولدة ههنا الا في الذكر وكان بعض التقدم بهذا الاعتبار ه

مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة من اجزاء الرطبة فيها فيفعل المنمية ما فضل من الغذاء
ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد الكثير الرطوبات من كل صلبة الصالحة
لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية
ثم يقوى المولدة كمال ق فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو نزوع النفس للتوليد
فتقوى المولدة كمالا وتبقى احيانا بعد ان تقف عنها كمال اوقات من الدهر يقع به الهرم وكسر ما
وتنمية احيانا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل
شئ يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب من سقطات النمو فصارت المادة
غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا وهو قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان
تعجز فيحل من الاجل انما يحل من عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل من اجزاء
واختلاف المزاج عن من اعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما
يضادها وقوله اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد
ان ينبه الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مبادئها والحركات الاختيارية هي التي تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفوس الارضية تصدر عما يصدر عنه من الافعال النباتية مع
من غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادئ كثيرة مترتبة ابعدها عن الحركات هو
القوة المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب اما
ينبعث عن ادراك الملائم من الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى
شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة من الشئ المكروه او الضار
ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى
المدركة الحيوانية هو الوهم

فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد
التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشتهيه وكارها للتناول ما يشتهيه وعند وجود
هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر
عليها ويليها القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون
القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج
العضل وارسالها وهي تساوي الفعل والترك بالنسبة اليهما فقوله وهما مبدا
عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيالي او
وهمي او عقلي اشارة الى المبادي البعيدة وقوله ينبعث عنها قوة غضبية
دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع المحتاج اليه اشارة الى
قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيعه ذلك ما انبث
في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الارادة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة
وقوله فيطيعه ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الارادة اشارة
الى المبادي الثلثة بهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر
كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى
ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق قوله اشارة الجسم الذي في
طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ومن لحاظه
حركة ولا يجوز ان يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا ما بالطبع في
موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور
غرض فاوجب اختلاف

البث پراکنده کردن ه

التشنيج فراهم آوردن چينى ه

اى الارادة ه

٩٧٦

اختلاف الهيئات فقد بان ان الحركة نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات
المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي
التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال
غير مختلفة بلا ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة
لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك شيئا بطلبه وواجدها ربما يفعل لذلك لتصور غرض موجب
لذلك من اختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بتركها وهاربة عن
حدود واوضاع تطلبها لم يكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج
عن ذلك المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة قوله مقدمة المعنى الحسي الى مثله تنجح
الارادة الحسية والمعنى العقلي ينجح الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور
فهو عقلي سواء كان معتبرا بوجه شخص كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان
هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي
تطلب معنى حسيا للقائد بحذف اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس
والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين
غير محصورين سواء كان معتبرا بوجه شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي
ولا يضر في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي
يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد من الناس
المتعينين والحكماء ظاهر ان قوله اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست
لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها
بعد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كا

من غير هم
لانه اذا وجد مطلوبه لم يتحول بعده
كالعناصر فان كل واحد منها تطلب
حيزه الطبيعي واذا وجد لا يتحول
بلا تسر ه

اى المعنى الحسي تنجح الارادة الحسية
الى مثله ه

الى مثله م

اللقية ه مان

مامار ه محصورا
اى اذا كان عه

اى اذا كان جزئيا
غير محصور

لنفوس انسانية

وانما خص الجسم بالاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لبيان فلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك فان الذات بحسب طبيعة او ارادة او غيرهما لان مقتضى الشي يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شي له قرار فالمحرك الغار لا يقتضيها لذاتها بل لشي اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك الشي لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كمالية بها المنسوبة الى ما هو بالقوة هو تاديتها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة وليس لاوضاع الوضع وليس لمعين موجود بل فرض ولا لمعين مفروض يتعين عنه بل معين كلي فتلك الارادة عقلية غاية الحركة اما ان يتعين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انا تطلب شيا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس للاول الارادية الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض بغرضه الارادة وتتبعه اليه بالحركة والتعين الابتدائي الكلية لان كل واحد من كل كل فلم كلية معين بمثابة التعين لعدم الاحاد الكلي فاذن المعين المفروض الاعم يكون الا ما بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقف الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول الى علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتعيينه بالجسم الواحد لا يصير كليته كما مر في المرتبة

وايضا بارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية كما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة للجسم التي هي مبدا لحركته الوضعية عقلية هو وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكر على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة التي من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر جميعها ان ههنا من الكلام يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اول الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السما فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها اليها ان كان من سيكان ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فعال واثبت ان الحق بالمجاهدة فربما لا يحاط لك سر وانبع حتى والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال ههنا كلما ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر وقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي فانه لا يخصص جزئي منه دون آخر بسبب مخصص لا محالة

يعرض له ليس صورة   يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية
هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية
نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو
آلة لهما بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية
على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها مع حاكي نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن قوله
الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حاكم كلي وباقي الكلام هو البرهان عليه
وقوله بل بسبب مخصص لا محالة يعرض به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم
بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من
الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئيا فينبعث منه
ارادة جزئية حيوانية وهنا كل يطلب الغذاء كله وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان
كان لو حصل له شخص آخر بدلا لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على
انه كان ذلك متمثلا عنده قوله الا شك يرد على ما ذكر وهو ان يقال الحيوان ربما
يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حين يتناول اي غذاء
وجد فارادته تلك كلية لانها تعم اي غذاء كان ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك
يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان
فان المبدأ الاول في هذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا

معاني

٤٤

جزئيا يتذكر كالمحسوس به انه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكر فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد
غذاء آخر غيره بالشخص فانه قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو هو لا ما يرجع
الى الغذاء الكلي الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا
عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فربما
كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة
على سبيل الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما
فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن
الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فقرر ان المسافة
لا محالة تشتمل على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بحسب المسافة ونهاياتها
الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل
بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء الى الثاني اما ان ينقطع ذلك
التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك اولا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة
على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيتم الحركة
وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات
والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله
والمثل هذا ما يخصص الارادات بشيء اذ حين يكون الارادة الكلية مقابلها امر اذ كان
ولا يجب ان يخصص امر   ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور الجزئي من الافعال الحيوانية الجزئية عن
الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما

وربما بيان

يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث
هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا مجال لجعلها في ذلك الا
انضيافها امرا جزئيا متوحها ونحن ايضا فربما قضينا قضاءا كليا من مقدمات
كلية بما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاءا جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان
ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لا على
المراد الاول وهذا الاستشهاد بكيفية صدورها كانها عن اراداتنا الكلية وتاكيد
لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا
قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل وهذا من
الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاءا جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي
في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل
لهذا الدرهم مرادا لا بالمراد الاول الذي هو قصد بذل الدرهم وعين واعترض
الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة
لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصول المتوقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث هو جزئي
لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه فانه كثيرا يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في
الخيال فقد يكون حصوله في الخيال مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور قال
وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل

اليوم

مطلب

ايضاح

فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في
الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث
هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع
بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب
تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من
حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا
قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت متعينين يناقض قوله الحركة
تتخصص بتخصيص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادة الجزئية
ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علة حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام
في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة
للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يحصل الارادة في
النفس والحركة في الجسم ولا تتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في
حد من المسافة ما لم توجد لم يحدث تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون
الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في
الحد الذي قبله فاذن ثم كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة الا بزمان

يتنصل

الجدم

الى الجسم الذي هو القابل لا الى ارادة النفس الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي
يريد تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة
تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيتم
مراداته والحركات السرمدية غير فادل على سبيل تصرم وتجدد والسابق
لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا
من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا
يجوز ان يكون الحركات السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن
اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس
بل استدل باستدلال الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس
ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لان يكون
الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال
القول بوجود ارادة كلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه
ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم
يقبل الا حركة خاصة واقتضى الرجوع والسكون علة تخصص الحركة بسببه
واستمر الى ان يتجدد بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى
الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة الفاعلية بانفرادها
لا يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث
الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم
قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس

اي يكون السابق علة للاحق

النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل
وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق
المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة
الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا
وباقي اعتراضاته يتحلل بكلام قوله هو عدو سه اما الشيء الذي يتشوقه
الجرم الاول في حركته الارادية فهو عند بيانه بعد ما نحن فيه ثم قال يجب
ان تعلم انه ليس كل متحرك بارادة لطلب شيء ان يكون للطالب اولى
وليس من ذلك يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه
ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل
حال مملولة او لزالة وصب ما فان النائم انما يتخيل واعضاؤه ايضا قد
تطيع تحريكه عن تخيل لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري
كالتنفس او في المعنى الذي يصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا
مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل
شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس
يجب ان نشكو وجود التخيل لا بل فقد مر آخر بل قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل هي طلب لحصول وضع كل وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا
لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته
غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافعالها

وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى
فوعد ببيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هاهنا ايضا بالعرض وذلك
لانه احتاج الى ذكره في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر
ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك بالارادة لا يتحرك
الا لطلب شيء يريد وجوده او يريد عدمه والغرض تمام شعور به على
الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس
ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه كثيرة فانه قد يكون حقيقيا
وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة
العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور
بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة
لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان يتذكروها فان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة
امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه
لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم
جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وغاية
الكلام ظاهرة وهاهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك
على ما اوضحناه   تم النمط ٣

بسم الله الرحمن الرحيم رب سلم بالخير والسعادة النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود
ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على
اشيا مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس
ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب
ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول
هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى
الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش
من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف
معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول
صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في
حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن لم يتجاوز عن القوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا
بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال لعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله
لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود
ايضاح لما سبق وذلك هو حاله بمكان او وضع بذاته وهو الجسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما ليس بجسم ولا جسماني
والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث

قوله م

فغرض وجوده م

تعلمان م

فانكما لا تشكان صح

عندهم م

بل م

ان المحسوس م

هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو كذلك موجود في الخارج وهو ايضا لا يكون هذا الشخص او ذلك ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون له
بحسب لواحق معينة كاين او وضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى
ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو
الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى
الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او موجود او واحد او غير ذلك ومعنى
الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله
من حيث هو واحد بالحقيقة بقوله من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر
واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل هذا الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك
وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في
العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا
انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه
ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرناه او تركناه كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان
يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريدا عن الوضع والكم وهو الانسان لا يعقل مجردا عن اعضاء
ذوات اقدار متباينة واوضاع على ما يتعقل منه ويجيب بان ... لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء
او من اجزائها كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في انفسهما ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والشجاعة والغضب والجبن
مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن
درجة المحسوسات وعلائقها ... كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك

قوله م

ان م

بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس
والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات
على انواع محسوسة ولا موهومة ومن طلبه لا من المدركات بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشياء منها مدركة
بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة بالوهم اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلايقها هكذا فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان
لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو
هو فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يطلق بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان
مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان
مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هنا هو
المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود وغير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته المجردة عن
العوارض الغريبة المخصصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود
فاعرفه ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بل من الحقائق في ذلك
على سبيل التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي
حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه**
الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده والبك ان تعتبر ذلك
بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث
وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية
او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او

او علل لوجوده والاولى منقسمة الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما
يكون علة من حيث ايجاده نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون مستعدا لاجله والاول هو الفاعل والثاني
هو الغاية والمادة والموضوع منها يشتمل من العلل الموجبة خلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا
مقومين للنوع كالنهايات من الشكل لان كل واحد منهما ومن النوع محمول على الباقيين بانه هو والعلل
والمعلولات لا تكون كذلك واطبق ذلك فقول ان النوع الشيء قد يكون معلولا اي مثله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا
صورة فانهما المادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي
تكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيها وليسا بجنس وفصل
للمثلث لا نهاية بمقولتين عليه ولا هو عليهما بل هما جاريان في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة
لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى اي اخرى اشارة الى علل الوجود
ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد
يتعلق بعلة اخرى واشار بعد ذلك في قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود
المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** واعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في
الاعيان يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا
الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج
والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض منه الفرق بين علل
يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني
العلل الاربع **اشارة** العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك
العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود وكان مقصده الوصول الى العلة الاولى من علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق
علل الوجود اعني الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان
المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في
في موضوع والى ما لا يوجد فيه

ومن الاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم
يتعرض لتوجيه هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص الغرض بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا
القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا فمثال من الاول النجار الذي هو علة لصورة
السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة
بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب
والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها
ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها قوله ماهية الغاية ومعناها
اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدعة ومحدثة على ما سيأتي بيانه والغاية
في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة
وجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا بد ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن
وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها
المتقدمة وعليتها تكون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون
علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل في بعض
الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ بل هو انما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي
تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
الطبيعية علا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في
اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن
تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس
للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كالحيز
مثلا للجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك
الشيء لها بالقوة وشعورها بها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها قوله ان
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة من الاول لا

لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق
واما في حين صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان
في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة مما علمنا انه لحقيقة معلول
كان في الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما
ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده
من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن
باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم
يقترن به شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار
ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود واما ممكن الوجود بحسب ذاته
يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والالفاظ ظاهرة معروفة فهو الحق بذاته
اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم
من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن وان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن
اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين
متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى
فساد القسم الثاني وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته
والجملة متعلقة بها غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور ويحتاج او يتسلسل الى غير النهاية
والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر يذكره فيما
بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان السلسلة الممكنات على
تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تنبيهات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى

قوله م
بلى
بذاته م
قوله م
قوله م

الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء
يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون
خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وعندهم جايز اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب لو
حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان متقيا لكن الشيخ ما عمل فيه
ههنا اذ كان في غرضه ان يذكر في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالاولى ان يقال ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق في
زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر
قبله لا الى اول وهو هذا الفاضل هو هذا المعنى واما ما اعترض المشهور سواء الملك والجملة على
ما لا يتناهى لا يليه فلفظي لا ينبغي ان يلتفت الى ابحاث المعنونة الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها
معلول فانها تقتضي علة خارجة عنها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم فاذا بان حكم على كل علة سواء كانت متناهية او غير
متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا اما محتاجا الى شيء خارج عنه وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة
الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة بتقسيم الى ثلاثة اقسام لان علة
الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فهو اذ واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها
فتكون معلولة بذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة
بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد بها الجملة او يراد به كل واحد والاول
باطل لان نفس الشيء لا تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له وموجود كل
واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع
احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني
ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع

فلفظي بيان
قوله
عن احادها اي

اي لكون جملة الممكنات واجبة غير معلولة
اي جملة السلسلة

كالمتعلقة بالاجتماع لشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ افعال او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر
والحاصل من الاول هو شيء مع شيء مفقود في الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء ولما كانت
الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد فقوله
واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فما للبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه
بالعلية فوجه واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الآحاد
المذكور دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد
ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان
شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم تكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولة
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على
الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد من الآحاد وبينها بالخلف فعرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها معه او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر
ان هذا الغرض هو الموضوع بخلاف قوله انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد
ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس
بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما
قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها ومن شبهه ان مراده بيان ان الممكنات لما
افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا للآحاد فيها افرادا اذا فقد ثبت
اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان
كانت وسطا فهي معلولة قد تبين من هذا ان كل جملة مترتبة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها

اي وهو القسم الباطل المطلوب
قوله
اي هذه الاشياء
افرادا ثم قوله

قوله

قد ذكر ههنا انها اي السلسلة ان اشتملت على علل كانت تلك العلل طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشبار بكل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها ان لم يكن فيها ما هو معلول لجميع اجزائها فعلة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات

قوله

التي هي الاساس للمطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولا لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني ايضا يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب لما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على علل متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد

قوله

له قسما اسنادا وفي بعض النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه مقدمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان من شيا قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا يكون تختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول

يكون

او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر اولا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به من الافتراق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من

سهه

اذا كان شيا واحدا لا والاول

من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشيا كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيا واحدا وكان هو الفصل المقوم الذي به يكون الافتراق لو جاز التلازم كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الافتراق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجود وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا انسان وذاك انسان عليهما فان الانسانية معروضة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق

فمثله بالشمس ونحوها فتامل

دان

قوله

شارح قد جوز ان يكون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته وان يكون له صفة سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشي انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية من حيث ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وسائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شي منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظنه بسببه ان عقول العقلا وافهام الحكما بامورها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شي وتهذي في الجميع على السواء ثم صرح بان وجود واجب الوجود مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه لم جعل وجود الواجب

المراد من النطق ههنا ادراك الكليات فيكون سببا للتعجب فتامل

العروض

ان

كوجوده وجوده عارض لماهيته كوجود الممكنات

وهو بالطرفين وجوده لو اذا كان مساويا لسائر الوجودات المعلولة وكان عين ماهيته يكون ماهيته حادثة كسائر الحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا واطلاق لفظ الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي باطل ايضا كما دل على بطلانه ادلة كثيرة منقولة من الحكماء وكون وجوده عارضا على ماهيته مساويا لسائر وجودات الممكنات فيكون حادثا كوجود الممكنات وحدوث ماهيته اشد فسادا من حدوث وجوده ولذا اختير حدوثه دون ...

كالواحد بالنوع والواحد بالجنس ونحوهما

اخر صح

عارضا الماهيته لزمه اما كون جزئي الوجود ... وبالوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود
الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومن هذا الغلط ... بمعنى الوقوع بالتشكيك
فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته
بل بمعنى واحد ... الجميع ولكن لا على السواء وقوع ... على ... بل على ... اختلاف اما بالتقديم
والتاخير كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض
على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم
والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
والتفاوت بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثه والمعنى الواحد المقول على اشيا مختلفة لا على السوا يمتنع
ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشيا لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا
لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السوا فهو ليس بماهية
ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد والواقع فيه من الالوان انواعا
من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض
او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود يقع على
وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على
ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير
مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكال هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى
واحد كما ذهب اليه الحكما ولا يلزم من ذلك ان يكون ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اوردنا شبهة مفصلة واشير
الى وجه انحلالها اولها ... التي زعم انه ابطل قول الحكما ان انية الواجب هي ماهيته
قوله لما ثبت ان ... مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي
شيئا منهما ... والثاني يقتضيان ... الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود الواجب غير عارض ووجود ... عارضا والجواب ما عرفت

عرفته ... النور المشترك الواقع على ... نور الا بالتشكيك وقد
مر عندنا بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة ... ان بعضها يقتضي ... مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة ... استعداد الحيوة او
بالماهية وايضا لو كان الوجود ... على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن
اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض
على ان الجواب ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكما على ان عقول البشر لا تدرك حقيقته سبحانه وتعالى
وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور وذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان
دليلهم الذي عليه يعولون وبه يتمسكون هو انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص
المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدا الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك
الملزوم بالحقيقة ومن ... من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته
غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته للوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص
ته ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب من مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود
الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود ايضا فكل وجود
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف
لسائر الوجودات لقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يجب ان يقع على كل فرد منها
ما يقع على كل فرد منها ما يقع على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب
ذيمقراطيس ... الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة فاذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة
نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس
طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون ... على السوا وتقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك
ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود
على الوجود ثانيا فقال لا معنى لتقدم العلة بالوجود من تاثيرها وح يكون الثاني في المتصلة المذكورة اعادة

يقولون به
اي بظهر الاشياء

لقولنا واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني ولا معدوم ونحوها من الاوصاف السلبية

للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشي لا يكون
مشروطا بنفسه وايضا يجب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان توثر اذا كانت مراعيا
ومن يكون كونها مراعيا اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها مراعيا عنها
هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من
غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها
ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في
العقل لا بان يكون منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود
خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار
لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر ثم يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا
يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذلك ان الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت بالوجود لكانت
وجودها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من
حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة
لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال اقتضائها فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان تكون
موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا تنفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي
الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت خارجة عما نحن فيه غير متعلقة بمتن الكتاب
في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة التي هي اعظم المسائل من جهة ... في
هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يغتر عقائد المبتدئين باقتفاء
اثره اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود
غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار
الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما

تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي
الاقسام محال هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان
واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج
يمتنع ان يكون موجبا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير ولا يكون كذلك بل
يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين
وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود
غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لانه حينئذ واجب الوجود
لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من
كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفتها وقد تبين بطلان
ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما
لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء
منه علة او معلولا لما هو اللازم او جزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون
محالا لان عروض ذلك الوجود المتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا
لغيره فاحتاج ايضا في افتقاره الى غيره وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المقتضي للتعين معلولا لما
جعل متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى ان وعنوان التعين لا يمكن
ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة بل ... فلو انه ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بغير ذلك التعين العارض

اى بلى الشئين ه

كان ح

العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين من وراء بعد تخصصها وهذا قسمان
القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار
بقوله فان كان ذلك وما يتعين به لماهيته ولوازمه فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال
ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما
يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين ولوازمه فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب
والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت
بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور وفي هذا اشار
بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاربعة قسم واحد وهو ان يكون
التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم
الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله
واجب الوجود المتعين اي قوله فلا واجب وجود غيره [illegible] الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين
عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين
وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند
هذا تم الاقسام [illegible] القسم الاول [illegible] الدليل ثم جعل قوله وان كان
ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك تكرار القسم الثاني مع مزيد بيان لابطاله وهو بعيد
[illegible] الاقسام [illegible] لا اشتباه في ان ما ذكرنا اشد انطباقا على متن الكلام والله اعلم
بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين
امرا ثبوتيا حتى يرد عليها التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لم يتجه ذلك فسقط
اصل الدليل ثم اطنب الكلام في [illegible] على كونهما [illegible] عدمية واطال [illegible] استدلالاته [illegible]
على اثباتها كذلك والحق ان الوجوب [illegible] ممتنع او [illegible] اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت

لا عامة ولا خاصة

اي التعين من حيث هو طبيعة

للتعين من حيث هو هو

الاقسام

اي دليل التوحيد

اي من القسمين الاولين

محال

اي الحجة المذكورة القائمة على توحيد الله تعالى

استدل [illegible]

الثبوت و[illegible] نفيا واحد ومن شتغال بذلك ههنا ليس بنافع والاضافات لان الشيخ لم يتكلم
في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا
شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر
بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا وافتقرت بتعينات اخر غيرها
ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث
تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة
عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها تصير شيئا ما ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا
لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا واشباه نحو من اعدام تصلح
لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي
طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يشارك الممكنات
في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية
يباين الوجود العارض للماهيات بالكلية وهو الذي لا يلزم من تعينه الوجود به تركيبه [illegible] في العبارات
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشياء بتعينات زائدة عليه كما ظنه فاين هذا اعلم
من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخر وانه اذا لم تكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد سبق
ما ذكره في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لماهيتها
كان تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك
العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن

الى ان المتعين معنا بالسلب تكون سلبية واذا اعتبرها بالايجاب تكون ايجابية

لو اعتبر معا [illegible]

وانما قال بالفرض لانه انتبه انه اي التعين امر وجودي في الواقع كالوجود حتى يحتاج الى تعين اخر ويلزم التسلسل

قوله

اي من قوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول للغير

العوارض اللاحقة بسبب المادة [illegible] لان الاشياء المادية انما يكون بعضها ابيض وبعضها اصفر لكونها مادية

تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق
نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص واذ حصلت هذه الغاية الكلية مما
ذكر بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الغاية تشتمل على حجة خاصة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل
المتقدم ومبناها التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك انتج التشخص المتعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين هاهنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض
يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشيا المتماثلة لو كانت هي
تكثر موادها لكانت المواد المتكثرة المتماثلة محتاجة الى مواد اخر وتسلسل والجواب عنه ان المعنى الذي
لا يكون قابلا بذاته للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شي يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشيا متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات كالحمرة يا ربما عارض لماهياتها
بل هو على كل اشيا متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو
خاص بمتماثلات نوعية تحصل منها نهايات توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن
الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في
الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد
بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرين اصلا تنبيه تبعة لما مضى وافادة بيان
بحسب تعين ذاته ان التعين الشخصي ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات
مقولة على كثيرين اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشيا تجتمع لوجب
ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا
ينقسم في المعنى ولا في الكم

قابلا ص

تتكثر ص

قوله ص

قوله ص

والتركيب قد يكون ص

الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول
التالية لهذا الفصل والتركيب اذا انتقدم كالعناصر للمركبات وقد يكون من جنس اصل
تقدم المركب لخشبة للسرير وجزء للكلمة فيحصل المركب لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود
الجزء الآخر متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالكم المتصل الى
اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب
الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذلك الشي المركب او المنقسم اثنين بما هو جزء اما ليس بمركب فان الذي ليس هو بالجزء وتقوم
ما في الكتاب ان ذات الشي واجب الوجود لو التام من شيئين او اشيا ليس ولا واحد منها
بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود
ذا ماهية اي غير وجوب الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت
واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوضع الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني
الماهية المذكورة او كل واحد منها كان شيئين او من اشيا المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء
متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم احد
جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شي بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ
ولكان الواحد او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدة تتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الى على ما هو كالصورة اولى وقال ان قبل
لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة الوجود لاستغنائها
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة ايضا بان الواجب من اجزاء المركب
يمتنع ان يكون مركبا وايضا الماهية الباقي يكون معلولا له وذلك الذي يكون غير مركب قال فظهر من
ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب

المركب ص

فانه اراد بهذا المعنى الوجود الخارجي وبحسب الماهية الوجود الذهني العقلي

جواب لو

الواحد منه ص
اي الجزء الذي يحصل منه الجسم

ارعى التقدم بالذات

واعلم ان نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود يستلزم وحدته لان البسائط كثيرة فتكون هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد

وههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يصح
تأمل ولكن الظاهر أن ساق كلام أن ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبر ما قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فيتعين أن يكون عرضيا الداخل
في مفهوم ذلك الشيء اما ان ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى
على ما اعتبر في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذلك الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض
خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير
مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون
بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذلك او
الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول
لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس مع الاجسام النوعية متعلق
الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول له اعني كالانية الثانية والى ما يتعلق
وجوده به وبغيره وهو [illegible] الجسمانية ومنها وان يجب بالجسم المحسوس فقط الثاني يجب
وبغيره لكن يصدق عليه أن يقال يجب به لا لذاته فان قولنا يجب ايضا يعمهما والمقصود ان من الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها فقوله وكل جسم محسوس فهو متشكل بالقسمة الكمية وبالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس مطوية فهو يجب الوجود له
ينقسم في المعنى والثاني الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه او من
غير نوعه [illegible] باعتبار جسميته هذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا
اخذ الجسم جنسا اما اذا اخذ نوعا محصلا على ما ذهب اليه [illegible] فيجد كل جسم على
[illegible] وجسما آخر من نوعه فمعنى لفظة من [illegible] باعتبار جسميته نافى لمعنى النفي في قوله او من

قوله
قوله
قوله

تقدير بيان

من غير نوعه وتقرير الكلام ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
وبعض القضية صغرى البرهان وكبرى ما مر وهي ان كل ما يجد شيئا كلا له من نوعه فهو [illegible] فكل جسم
محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا
متعلق باشياء الواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك التي لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء من الاشياء ولا جزء ماهية شيء اعني
من الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فالواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل
هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا
في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب
هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود
والشيء يشارك الموجودات الممكنة في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية
شيء بل هو طارئ على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء وكونها في الخارج
فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك
فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على هذا الفصل بما ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود
بشرط لا هو وجود الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد من اعتبار [illegible] والشيخ
لا ينفي الا اعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتعوق
بشرط ان لا يكون جسما ولا جسمانيا [illegible]

فهو معلول

قوله

وانما قال من حيث هي معقولة لان الوجود العام المشترك بين جميع الموجودات امر معقول عارض عليها قابل للقلة والكثرة فيعرض عليها من حيث هي معقولة لا من حيث هي موجودة في الخارج لانه اذا قيد بهذه الحيثية يكون متعينا ومتخصصا فلا يقبل القلة والكثرة لا يجتمعان ولذلك قال من حيث هي معقولة

تحرير السوال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون
الجوهر جنساله فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نم انه صادق على الواجب
بيانه انه ليس نعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر

عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون بالعلة والذاتي لا يكون لعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولين سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نم انه جنس

الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله الا بعض الخارج بذاته اي شيء غير ذاته انما يحتاج اليه ذلك في انفصاله عن معنى اخر مثله هو شبه فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من الكتب في المنطق والجواب عنه ان المقصود هنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان من اشياء المركبة قد توجد لها حدود وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يتوصل الذهن بتصورها الى حقائق الملزومات وتعريفها ما تشعره بها لا يقتصر عن التعريف بالحد ودون هذا ما ذكرته في المنطق ولم نرد عليه شيا وواجب الوجود اذ ليس تركب فلا حد له ولا هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقل الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد قوله وهم وتنبيه دفع ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطا لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس نعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا في نفسه جوهر عرف انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كالمشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زايد فالذي يلزم ان يحمل على زيد كالجنس ليس بصادق على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره اعلم انه لما كان لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع

موضوع سال الجميع

وحسن ثمه علم ان الجوهر لا يطلق على الواجب عز اسمه وعلى العقول العشرة عند الحكماء يعني ليسوا بجواهر عندهم ه

قوله

موضوع لا امن المقدم فيصير مقوما ومن المصادر باضافة المعنى من خارجي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه الضد يقال عند الجمهور على ما يساوي في القوة ما نعه وكل ما سوى الله تعالى الاول معلول له والمعلول لا يساوي المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان في غاية البعد وهو غني عن الشرح تنبيه من الاول لا ضد له ولا ند له والجنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند المثل والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائم بها هو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد ان العالم لواجب الوجود فعال من الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لا متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقدم تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك وما يجري مجرى تلك من العهود يقال في من العهد اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وتعهدته على فلان اي كما ادركه فيه من ذلك فلا حاجة عليه وعن المواد اي الهيولي من الاول وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غير هذا مما يجعل الذات بحال زايدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد اطال على ما تبين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف اوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق هذا حكم لقوم

اي التامل الى نفس الوجود ابتداء الى ثابت الواجب ه

ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر
في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود
الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه
واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون
بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة
على الطريقة الاخرى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يفيد القطع
وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل الآيتين المذكورتين في
قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بالآيات التي في الآفاق وفي الانفس على وجوده تعالى ومرتبة
الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كانت طريقة قومه اصدق الطريقين وسمّاهم
بالصديقين فان الصديق ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع

والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في اول هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد قوله تنبيه انه
قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه
فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
هي ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل
للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن ويقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا

يعطي اليقين

وذلك ح

الطريقة الحكماء

قوله م

هو ح

الفعل ح

وهو ح

لما يثبت صدوره من فقدان البناء وقولهم البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم انما احتاج الى الباري
تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل
له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل
وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد
آخر والباري تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يعتقد في
هذا الباب الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك
بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي
المفعول موجودا واما قول اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء
الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني استدلال وقد ذكره بوجهين احدهما
ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل
لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل
ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة
الى ما تقرر في الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقولهم البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان
اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى
الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء
عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو اذا وان لم يجعلوه محتاجا

عنه ح

ذلك وفيهما

قدح

وفيه نظر لان قد تفيد تقليل الفعل لا تقليل الفاعل بالمرة

اي الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قايلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القايلون بذلك وقوله ان العالم عندهم انما
يحتاج الى البارئ تعالى في حدوثه حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم في قول المذكور
وحدوثه وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى
استدلالهم الثاني بتسمية يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد
الى معانيه البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما هو دخل في الغرض دخولا عرضيا لما ذكر ان الجمهور
يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد
اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء
الى اجزائه البسيطة وينظر في جميع اجزائه هل هي معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط
والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اولا وانما استعمل
لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله مفعول اذا كان شيء
موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول
شيئا بعد ما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولما
كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال
موجود بعد العدم بسبب ذلك السبب بطبع من الشيء ومباشرة باله وبقصد اختيار او بغير
او بطبع او تولد او غير ذلك او بشيء من هذه صفة فلسنا نلتفت الى ذلك على ان
المحقق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول
له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل باله او جوارحه او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم
الفعل يمتنع ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل واما التكرير فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان
حيوان ناطق انا نبحث هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس
او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس م

قوله م

استعملت م

اواعم م

وبيان

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصوصا بالمعنى المفعول واشار الى الزيادة التي
ذكرها اولا التي فان المحدث قد يكون حدوثه بغير من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة
والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من جهة ذلك
ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوثا بالتولد لان الجسم يحدث اولا
اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه حدوثا بالمباشرة ثم
ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث
المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث
لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل
لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا
للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال
الفاضل الشارح هذا البحث لغوي فان المتكلمين يلتزمون كون احدهما تكرارا او كون الثاني
مناقضا ويجوزونه على معنى الالتزام وذلك عليهم قال ومن انصف علم ان الحق معهم لان اهل اللغة
لا يسمون النار فاعلا للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والرجوع في امثال هذه المباحث
الى العرف واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك
لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع ومن تجادح امثال ذلك انها في اللغة العربية بل
اوردها تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا ومن الايجاد والصنع كانهما لاعتبار شيء اخر فرضه الفعل بازاء ذلك المعنى وبها

بانه حدوث بلا واسطة

اي تخصيص الاطلاق الفعل على الاحداث يكون بارادة فاعله

اي عرف اهل اللغة فانهم يطلقون الفعل على الاحداث سواء كان بارادة فاعله او بغير ارادة

وانما عدل المتكلمون عن القدم لادعائهم ان نصوص التنزيل اجمع اهل اللغة بان الله فاعل ربما يوهم
قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولو انهم قالوا انا نصطلح على تخصيص العدم لم يكن للمنع عليهم سبيل
وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة
للاحراق ولا للثلج فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا
اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول النبي ع وعيينة قال الله كونا فكانتا
مقوله ان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا كان ذهن
حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر مما لا مانع من ان يقال فعل بعين لهذه فان ادعى احد بانه
مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة هذا الاستعمال وذلك يدل على
خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما فليتفطن
ما ذهبنا اليه فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل هذا
ذلك مع عرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك
الوجود محمولا عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز
العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فمعنى كون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجودها
ليس بواجب الوجود واما وجودها يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكرنا انه اصطلح ههنا
على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم
منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الكلام لا يضر
في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على امور ثلاثة وجود وعدم
وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود
بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات

تلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذواتها لا لشيء اخر فيمتنع ان يكون المتعلق بالفاعل هو
الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو وجود
شيء ليس بواجب اما وجود شيء مسبوق بالعدم وهو اول اعم من الثاني وسيجيء
في الفصل الثاني ان هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر
الفاضل الشارح ان العدم ههنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى فقال
وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل
لان الحدوث كيفية الوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد والمتاخر عن الاحتياج الى
الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بعدة
المراتب اقول هذا فان اخذ ما ولكنه غير متعلق بالمتن قوله بالجملة والاشتغال
فالكلام ان ... ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره
لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته
حيث المفهوم منه لا يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له من وجه واحد
مفهومه اخص من مفهوم ... والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان
احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا ثم للاخص
بعده لان ذلك المعنى لا يحمل على الاخص الا وقد يحمل على الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا
ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن ايجاده بنفسه لم يكن له هذا
التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه ... والان هذه الصفة دايمة
الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دايما وكذلك
لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط

يعني تعلق المفعول الى الفاعل
اي من وجهي الاعم
بدوام الذات

حتى يقتضي بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يتبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل
المتقدم امر لكونه ممكنا بذاته وواجبا بغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان كل واحد من هذين المعنيين اعم
من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دايما والى المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب
بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ثم ان كل شيء من ذلك خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما
معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان
ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق
الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا للغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج
القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا
وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم
بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره
بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الذي به صار واجبا بغيره واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير
يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول كاين دايما خلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون
المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوا لكان التعلق ايضا دايما لان تلك الصفة حاصلة
للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد
ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ
فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه

كالكليات فانها واجبة بالغير لكنها لا تشتمل على القسمين بل تنحصر على احدهما لانها واجبة بالغير دايما بسبب امر خارج عن مفهوم الوجوب بالغير وهو كونها ازلية

يعني الوجوب بالغير

حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى
ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام الامكان والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا
وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم يشعر بان الدايم
يجب ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب امر
اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لكن
منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده
كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق كون
ذلك مقررا في الفصل السالف انه يتعلق به وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا
الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في
هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير
سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا فهذا مطلوب الشيخ اما البحث
عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضاعة كما صرح به في اخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود دون متعلق بالفاعل لم يكن بناض له فلذلك لم
يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء ايضا
لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان
واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان
الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا
معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون الموثر
في وجود العالم فاعلا مختارا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان ما ذكر يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار فاذن حصل من اتفاقهم ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره

اما بيان الاول لانه على تقدير ان العالم اذا كان موثره قادرا لا يكون على تقدير كونه ازليا مفعولا لفاعل ازلي وهو ظاهر

الى العلة الموجبة واذا كان كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير تراضي الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صرحوا في كتبهم بان استدلالهم على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض
لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث
وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروا اولا فظهر انهم
ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه عندهم لان مشايخ من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب [illegible] الفاضل
الشارح اعني من الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان
يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولة لذاته [illegible] عليهما وهذا شيء لم
يجترؤا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول
مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان ما هو ازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية
وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علمهم الطبيعي وايضا لما كان المبدأ الاول
عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علمهم الالهي ولم
يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان
فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع
الجسمانية على ما سيجيء بيانه

تنبيه

الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل
لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس
العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء اخر لا يزال فيه
تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي هو لا يجري الا كان في المقادير
لا يتالف من غير منقسمات. يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير وهو

من الادلة على حدوث العالم ه

اي بكون الازلي مفعولا لفاعل ازلي ايضا ه

يعني الازليين ه

يعني لاحتياجه وفاعليته الى الغير ه

قوله الحادث يعني الحادث هو الذي يكون وجوده فيكون له قبلية لم يكن موجودا فيها وليست هذه القبلية له كقبلية الواحد على الاثنين

اعني الزمان من انهم لم يتعرضوا لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته بعدية مضافة الى قبلية قد زالت اعني قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند
تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم لو كان قبل فقد يصح
ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هذا شيء اخر يتجدد ويتصرم
فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض حركة ينطبق على مسافة يكون حدوث
هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء الحركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر
ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول
ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم
ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل ويشير
في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه
المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها الشيخ ههنا لاحتياجه اليها ولكونها غير مذكورة فيما
مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية
الخاصتين فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان
الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء اخر بل لذاته المتصرمة
المتجددة فاختلف المعنيين بهما للشيء اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان ويمتنع اعتبار سائر
اقسام القبلية والبعدية بانها اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع يحتاج
الى [illegible] في معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية

فيكونان مضافين للزمان فلم يصلحا لان يكونا معرفين له ه

لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد وحالة واحدة وهو محال ه

لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ه

لان الابعاد والاجسام متناهية ه

اي الزمان

اي القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا

اضافيتان

اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية
والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد ما اضافة اللاحقة بهما لكن يتوهم في العقل الشي الذي يدل على
وجوده مع وصفها الذي هو الزمان مع ذلك الشي ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم
على وجود زمان يقارنه وآذانه بعض المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل ان ذلك بابه
بعض القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الوصف قبل موجود اخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه
ما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجود ولذا تخصص بزمان دون زمان
لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذت بخصوصية في زمان معين كان حكمه
حكم سائر الموجودات في ذلك وقبليته لا يعتبرها الذهن لو اراد لم يتسلسل ذلك بل ينقطع
بانقطاع اعتبار الذهن ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب ان توجدا
معا وقد قيل انهما لا توجدان معا وذلك لانهما اضافيتان عقليتان يجب ان توجد
موضوعهما معا في العقل ولا يجب ان توجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان
العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد
بشي لما يكون معقولا بسبب ذلك الشي ويصح لحوق اعتبارات العقلية من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال لو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض هو مقتضى ان يقع العدم
في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من ذلك ان يكون للزمان زمان اخر فان قال الخصم ان
الزمان متقدم لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر لم
تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس تمهيد لوجهين احدهما ان اجزاء الزمان
ان كانت متشابهة في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض منها وان لم تكن
كان انفصال كل جزء من غيره بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات والثاني ان
تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئي الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز
العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا قيل في الفرق ان القول بالقبلية

يعني القبلية والبعدية اللتين لا توجدان معا

١٦

والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر وان يكون مع القول بحادث هو
اول الحوادث لانه ينافي ما ثبت من ان لا يوجد قبل اول الحوادث شي بحيث يكون معنى قولنا اليوم
متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه
انه لم يوجد معه كان معنى المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه امس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم
يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان
وذلك يقتضي ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا
البيان ووقوع الزمان في زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال من انقضاء وتجدد
وذلك من اتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس تقدم والتأخر قبل التجزي ثم اذا
فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصيران الاجزاء بسببهما متقدما
ومتأخرا بل تصور عدم من يستقر الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر
للاجزاء المفروضة لعدم من يستقر الشي اذ معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما
له حقيقة غير عدم من استقر يقارنهما عدم من استقر كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا
بتصور عروض لهما وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا
اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل
على معنى التقدم والتأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين
يقعان في زمان واحد لان من الاولى تقتضي نسبة واحدة لشي غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشي
ومن الثانية تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج
من الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه قوله اشارة وان البعدية
لا يكون من جهة عدم تغير حال وتغير الحال لا يكون من الالوان فقط تغير حال اعني الموضوع فهذا لا اتصال اذه

ايضا صح

فيه

هذا صح

الى متى زمان ذلك الشي

متعلق بحركة وصل اعني متغير ومتغيرا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير
وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان ماهية الزمان وتقرير ان القبل والبعد اللذين ثبت عدم وجودهما في الفصل المتقدم لا
يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يوجد منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع ثم يبين ان الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير موضوع
متغير وهو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الدائم لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتصل والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا
بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون
الزمان متصلا لا الى اول والحركة المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتداد
وما سيأتي في النمط الرابع فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم تقدير
التغير اعني الحركة وهذا ما يثبته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه
فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة
كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة
تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد
المتقدم والمتأخر يجتمعان في الوجود والحركة تتوزع بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها
متأخرا باجزاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والتأخر اللذين لا
يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء في فصل العيان واما نعلم ان الحركة يلحقها
ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر
ما يكون منها في المتأخر من المسافة

المسافة لكن يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة
معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فيكونان
معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في
المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة ومراد الكل ان البيان
تحديدها بالدور هذا عبارته وغرضه بيان التحديد الذي ذكره الشيخ ههنا وغرضي من ايراده دفع الشكوك
الواردة عليه قوله اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده
حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن
في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه
يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع والحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع
يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع
الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني هو حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان
وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والشيء
لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا او لا يكون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال
البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر
معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي ومن الامور الاضافية اعراض ومن الاعراض لا توجد الا في موضوعاتها
فان الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس

اي المتقدم والمتاخر

يعني ان الزمان هو العدد او المقدار الذي يحصل للحركة من جهة المسافة لا العدد او المقدار الذي يحصل لها من جهة الزمان حتى لا يلزم الدور

اي قايما بنفسه

واما ثانيا فاذا كان امكان وجود الحادث عبارة عن قدرة القادر يكون التعديد تعليل كون المحال غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وكون الممكن مقدورا عليه لانه مقدور عليه يعني اذا كان المدعى الممكن مقدورا عليه يكون بيانه بقولنا انه مقدور عليه وهو ظاهر البطلان فلم يكن امكان وجود الحادث قدرة القادر عليه وهو المطلوب

اي الحادث ان كان عرضاً او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان
كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
واما من امكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجوداً آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن
ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه من امكانات محتاجة الى موضوع
موجود معها وهو محلها واما من امكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده
والشيء اما ان يكون وجود ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد
او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول
ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثاً لانه لو كان محدثاً
لكان مسبوقاً بامكان لا محالة لما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة
له بشيء فيلزم ان يكون جوهراً قائماً بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون من امكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير
عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثاً فهو ان كان موجوداً كان
دائم الوجود وان لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان من الاشياء الحادثة ما يكون اما
اعراضاً او صوراً او مركبات او نفوساً تتقدم المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات بعض من الاشياء
تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذا الموجود في مواده بالقوة وهي تختلف
بالقرب والبعد ويزول عنها بخروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن
الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع من الامور المعقولة بالوجوب لا يمكن
ان يكون [illegible] الموصوف بالامتناع

هذا ان كل حادث مسبوق بامكان ومادة ه

فثبت ان مثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثاً وهو المط ه

لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها
وهي من حيث انها احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لنزول
من شكال التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح ان الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا
يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي
تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفاً متخبط
يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله ولو كان الامكان موجوداً
لكان واجباً او ممكناً والاول محال لكونه وصفاً للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان
امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يتعلق بشيء خارجي لا من حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس بموجود في الخارج فهو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء
يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالفعل موجود في الخارج
وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم الايمائي
وجود شيء في العقل دون الخارج فهل الا ان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود
خارجي مع عدم المطابقة ومن الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على
انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام
بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالاً فيه
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلاً للشيء ولا يجوز ان يكون حالاً في غيره لانه نعت للشيء
لا يكون حاصلاً في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معنى كون ذلك
في موضوعه بالقوة هو صفة الموضوع من حيث هو فيه وصفة الشيء من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه ولما
لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم
الوجود على الامكان والجواب انه

يعني ثم معارضة الفاضل الشارح لقوله السابق ه

عن لان الامكان صفة للممكن لا الواجب ه

اي الخارجي ه

ايضاً

المتضايفين بيان

من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل والاحتياج
ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بمعروضيه الثابتين في العقل بل وجوده
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله
الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبانه قول
فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان
عند تعلقهما بما في الخارج وان الامكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والعقل محل الامكان بهذا الاعتبار لعروضه في موضوع
وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كالاضافة للمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلت المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث
ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها
كما اقتضى قبلها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بتمام
استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يجمعها الحركة
المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الا بداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه قوله تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى
يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معها يريد اثبات الحدوث بمعنى الذاتي
للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود
الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق
التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق
في الفلسفة الاول احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع

قاطيغورياس لفظ يوناني معناه مقولات العشر

والخامس بالعلية وهو اخيرا يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او
لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كالمفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما لارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم
وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعمله
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع
على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه
انه مثل بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم بالذات صريحا على
القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني
الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف
يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان
يعرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير وههنا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق
الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام ان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن ذلك او وجود هذا ليس عنه كما لا يستحق الوجود الا وهذا حصل له الوجود وبتوسطه وصل
اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الا في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس
يصل اليه ذلك الا وقد كان وصل الى الآخر وهو بيان المتأخر بالذات بقسميه ومعناه ان هذا المتأخر
يكون اذا كان وجود هذا المتأخر كالمعلول مثلا عن ذلك المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم للبيع

اي الى المعلول — اي على العلة

يعني فليس بتوسط وجود المعلول بين وجود العلة وبين غيرها
هذا على راي الفاضل الشارح واما على راي الخوجه فمعناه فليس
بتوسط المعلول بين علته وبين علة علته تامل

عبارة

كالفلكيات بالنسبة الى واجب الوجود جل ذكره وبعضها الى بعضها عند الحكماء

يعني بالطبع ايضا

هو وهو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء كما مر الآن بيانه

التأخر — اي في الاشارات

مثلا العدم الممكن يعني انه لو لم يكن المقتضي للوجود في الممكن يبقى على العدم لا بمعنى انه المؤثر فيه بخلاف الوجود فانه ان وجد المقتضي وجد وان لم يوجد فلا يوجد وبهذا يقال بحسب غيره

هذا اصح

يعني التأخر

المتأخر فما استحق المتأخر الوجود مرة والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما
المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر
من تلك العلة ما دام على المتقدم وذهب الفاضل ان رح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذلك المعلول
ووجوده وليس متوسطا بين ذلك العلة ووجودها ولست اراه هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب فهو
وهذا مثل ما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم
تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه وانه
واعترض الفاضل ان رح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول معناه المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا الكلام خال عن الفائدة وان
كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول ما دام على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لاخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول التقدم
الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه
البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان للجمهور يظنون
ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم فهو … ثم انك تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد
او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له الوجود قبل ان يكون له وجود
وهذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله
بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب
الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم
علته وكلاهما مغايران له فهذه الحالة اعني التجرد عن ما عتبار تلك تكون ما في العقل فالحال التي له تجردا

المعلول

فلا يناقض قوله … [illegible]

اي بحسب الخارج

اي بحسب العقل

مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن
وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل ان رح
الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو
الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال في قول الشيخ
انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث
هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار
ذاته مع عدم علته فلا يكون لو انفرد ان انفراد والجواب ان الماهية المجردة عن اعتبار …
الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخرج من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر معه
اصلا لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير
لم تكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا هو استحقاق العدم واما باعتبار العقل
فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون
له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل بمعنى السلب
فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفرد فـ
ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
قوله تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او
ارادة او غير ذلك من امور ايضا تحتاج ان تكون من خارج وههنا دخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة
حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى النشار او
الوقت حاجة … الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال
الرطب يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول بالفعل متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج
عن ذات العلة والى ما يخرج عنها … كالطبيعة المقتضية لحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية
لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تنفصل موجودة عنهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تقتضي
بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية وكذا الحالة التي تكون للعقل التي هي فوق هذه العلل وهي قوته او غير ذلك اشار

عنه

حتى يلزم ان يكون ممتنعا لا ممكنا

وهذا هو الحدوث الذاتي محصل المطلوب

الى

باحدهما

كعقول الافلاك

عليتها خ

اي الثاني اعني ما يخرج عن ذلك العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان تسمى
عليها قيمة ومتمات يقال تلك من امور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية اما اشياء ينضم الى العلة تكمل
من العلة او اشياء لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو
اما ذلك تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليس محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع مثل الوقت حاجة من ادمي الى الصيف
الى حاجة يتخذ من اديم وهو منسوب الى جمع من اديم ومن اديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي
لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليه ينفع من الحر والتلالي او ادمي يقتد من الصوف
وكمل الالة والزمان ههنا شرط وجوده لجودة الصنعة اي كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فقد [illegible] وهو موضع من احوال موصوف بانه فاعل بالارادة
والتجمير مثل حاجة الغسال الى زوال الدجن وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع
اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب
انه لم يقل ان هذه من اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصرح بانها علة
بالفعل ولا شك ان العلة هي ما [illegible] عن التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم ان من العدم ليس عدم
صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما
هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على من كلام
ويصح ان من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل موجودا وعدم المعلول
يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها هي علة بالفعل كان ذاتها موجودا الا على تلك الحالة او لم يكن
موجودا اصلا لما ذكر من الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها فذكر ان عدم
المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من احوال المعتبرة في العلية بالفعل ووجودها
واما عدم ذات العلة مطلقا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته طبيعة
موجودا ولكنه ليس لذاته علة بل متوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت
او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان

القسم خ

تكون ح

اما ادمي ح

اعني ان الدباغة توجد في غير الصيف ايضا لكن بغير جودة ه

الى الخارج

موجودة خ

بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن معوق لانه علة
تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجبت
وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد
واي من الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله واذا جاز ان يكون
شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا
بسبب انه لم يتقدمه عدم زماني فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان
تكون علة تامة موجودة ازلا او لوجودها ولا ازلا ومع متشابه الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال
ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من
الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود والحفظ بوجود علة هذا شانها تنبيه على ان العلة
لا يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ولازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان من اصطلاح
[illegible] على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود
فقد [illegible] على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة
التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا
فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي
بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث قوله تنبيه الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة
الابداع بحسب اصطلاح الغريب من استعمال الجمهور وما يتقدمه عدم زماني
لم يستغن عن متوسط هذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان
ومادة والغرض منه على نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة او زمان فلم يكن مسبوقا بعدم
ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه
عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر الصنع

اي اي الامرين فرض من وجود العلة المستجمعة بجميع ما يحتاج اليه وعدمها كان بازائه وجود المعلول في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية ه

اي الازلي

ايضا

اي القديمة ه

السرمد صفة قائمة بالشيء الذي لا مبدأ له ولا منتهى له كالقديم بالذات جل ذكره والقديم بالزمان كالفلكيات ه

اي ان الابداع في استعمالهم هو ايجاد شيء لا عن شيء ه

فالابداع اعلى رتبة من التكوين

وبين الابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر المقطع هو
وبين الاحداث والتكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي وبين الاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل
واحد منها يقابل الابداع من وجه وبين الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة
كما ذهب اليه الفاضل الشارح قوله وشان كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل ان ما لم
يترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسببه وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين
ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن
السبب او بعد لم يجب بل بقي في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب
الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه الحادث لا يكون واجبا هو ممكن والممكن مفتقر في ترجح
احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يلهي العقل ان
يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين وتبين اللتين لا يمكن
ان يترجح احديهما على الاخرى من غير ان ينضاف اليها او الى غيرها ما يجري مجراه ويدل على هذا الموضع
ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا
اذ لا وجه لان يكون ممتنعا فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا
لا جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر الى النهاية
ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرضناه سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن
السبب واجب وهو المطلوب من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه لان شانه بيان استناده على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا
الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا ما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه
على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب

اي ابتداء التصور بلا احتياج الى تكرر هـ

اي حسن الترجيح هـ

بكفتي الميزان بيان

اي الى احدى الكفتين

الترجح نخ

قوله مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضناهما من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي
الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي
لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم
الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اذ عليته لا صدقا غير عليته
لكا وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او
شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى
ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان
كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف بل ينتهي الى ما هو من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او
بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته
والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون
هناك حيثية استلزام غير خارج عن ذاته وح يعود الكلام وعلى الجملة فجميع التقديرات يلزم منه
تركب ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده يتفرع ذلك الى الاول كما في الجسم
بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده
بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه
اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الاخر لان الاشياء
الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود
كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرطب

اي الحيثيتان هـ

اي منقسم الهوية ... الحقيقة الموجودة ... الماهية مطلقا هـ

لان الحيثيتين ان كانتا من مقوماته او من لوازمه ... يلزم التركيب وان كانتا من لوازمه فمن حيثيتين ... وكذلك الحيثيتان اما من مقوماته او من لوازمه وهلم جرا هـ

وفيه نظر لان الشيء الواحد اذا صدر عنه واحد ... بالحيثية ... الماهية والحيثية هـ

قايم وقاعد وقد يقبل اشيا كثيرة كالجوهر للسواد والحركة والشكل فان مفهوم ما يسلب كل من اشيا
عنه واتصافه بتلك من شيا وقبوله لتلك من شيا مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى
لا يلزم ان الواحد لا يسلب عنه من واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل من الا واحدا ويجوز
ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي امور لا تتحقق عند وجود شي واحد
لا غير فانه لا يلزم الشي الواحد من حيث هو واحد بل استدعى وجود اشيا فوق واحد تتحقق
حتى يلزم تلك من الامور لتلك من شيا باعتبارات مختلفة وصدور من اشيا الكثيرة عن من اشيا الكثيرة
ليس بمحال بيان الملازمة ان التقسيم اي ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتعدد بما يعد والا يلزم فيه
المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقابلية اي قابل
ومقبول او اي قابل وشي يوجد فيه المقبول والاتصاف المقبول كالسواد والحركة من حيث يلزم
حال لا يتبع وجه عنها واما صدور الشي عن الشي امر يليق تحققه فهي شي واحد هو العلة من الامتناع
استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد الا ايقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شي يصدر
عنه هو شي صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول من
حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا
المعنى متقدم على المعلول ثم على من اضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذو من امر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا يعرض من
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة ما اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
من مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما قوله اوهام وسبهات قال قوم ان هذا
الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد
هذا المحسوس موجودا لذاته وايضا تلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان
افول ما وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير
معلولين لكن صيغته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشيا وجعل غيره من ذلك وهولاء في حكم الذين من قبلهم

من قبلهم يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان بعضهم
على ما هو الحق عنده منها واول الاحتمالات من في الشي الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته
اهو ام من اجزاء الكثير والواحد والقايلون بانه الكثير واحد افترقوا الى قايلين بان هذا الموجود المحسوس
والى قايلين بانه غيره بل فالفرقة الاولى زعمت ان من الافلاك والكواكب باشكالها وصيغتها ونضدها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير
والشيخ رد عليهم بتذكر ما من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم
بحسب الحد الماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزا او الى جزئيات ولا الى ماهية
ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابراهيم ع
حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب الافولها فان من كان افول ما واما الفرقة الثانية
القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات
وعنصرها واجبة والى قايلين بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها
هيولى مجردة عن الصورة كثيرين من القدما ومنهم من ذهب الى انها اما اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة
بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر
واحد هو ما او هوا او نار او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة
وانها علة مغايرة لها واجبة اما واحدا او فوق واحد اما القايلون بانها واحدا فهم بعض القايلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالما او بالعنصر الواحد واما القايلون بانها فوق واحد فهم من جملة القايلين بالهيولى
المجردة وهم الثنوية الذين قالوا بان المبادي ثلثة هيولى وذات وظلمة او نفس والة واما القايلون
بان المادة ليست بواجبة وان الواجب الشي من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر يعني من
عنهما كانا يزدان واهرمن وثانيا بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب
الوجود واحد فقط ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل
ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت له احوال متعددة من اصناف شتى في الماضي

المقصد التركيب

معنا اسم الكون

يعني الكواكب العلية المشتري والقمر والشمس

الافول الغروب وفي روفتن وجوه علامة الامكان والممكن لا يكون ربا

يعني لو يقال الواحد فرق بين العدد وبين الامور اللبنة

يعني امر نسبي لم يوجد هذا الاعتبار الا بين المنتسبين

اوهام وسبهات

لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية متحققة في الوجود وقالوا وذلك محال وان لم يكن كلية محصورة حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان تكون حالة من صفة من الاحوال تتصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت بعده يزداد عدد تلك من الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال لم يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهؤلاء هم الثمانية لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين فمنهم من ذهب الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقال الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان العالم لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت الحكما اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن تكون لما لانهاية له كلية متحققة في الوجود ومن خصائصه انه يناقض عدم التناهي وان لم تكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عملا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل من حادث والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقفا في الوجود على انقضاء لا نهاية له من الحوادث السابقة ومن الامور الممتنع غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان تكون حالة من صفة من الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بعدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي قبله وفيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا فرقتين المعتزلة الى القايل بثبوت القصد بالوقت المعين اما للذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى القايل بنفي القصد وبالحقيقة لا فرق بين نافي القصد وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن النوع المذكور اقترحوا ان ذلك موقوف وقد اعترضوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وموجود علة لذلك القصد

غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومنهم من اعرض وهؤلاء انما يقولون بقصد على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة القصد مصلحة تعود الى العالم وقوم قالوا بقصد لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وقوم لم يعترفوا بالقصد خوفا من اليم عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وقالوا لا يسال عما يفعل واعترفوا بالقصد وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ويتبع في ذلك من اشتهر ... وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يجري مجراهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله تعالى فهؤلاء ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء قوم وبازائهم قوم من القائلين بوحدانية المبدأ الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع صفاته واحواله الاولية وانه لم يتميز في العدم الصريح حال من الاحوال فيها انه لا يوجد شيئا او بالاشياء لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دايما الا ان كانت فاعليته ممكنة له محتاجة في فاعليته الى سبب كما سيجيء بيانه فواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته لكونه قادرا او عالما وفاعلا وتقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى تتعين فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوم ولا

الحاصل ان نفي الاختيار عن العباد في افعالهم كما ذهب اليه الا ابو الحسن الاشعري كنفي نسبته الا نفي صرف يعني لا اثر لاختيارهم بالنسبة الى اختيار الله تعالى بل بالنسبة الى الواقع لكن لها اختيارية في الجملة بالنسبة اليه

دفعا لعدم الفرق بالحقيقة بين نافي التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير ما مره

وكيف سان

واذن سان

كام

اي المتكلمون والكثرون سائر المليين

تما سان

جوز ان يتبع ارادة متعددة من الدواعي والا ان يتبع ذاتا ولذلك لا يجوز ان يتبع طبيعة
او غيرها لا بلا تجدد حال وكيف يتبع ارادة بحال تجدد شيء وحال لا يتجدد كما تمهد له العدد
فيتعدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتعدد شيء حالا واحدا مشتملا على نحو واحد وسواء جعلت العدد
لا مر تغير او لا مر زال مثلا لم يسر من الفعل وقتا ما تغير او معين او غير ذلك مما عدا او لغرض كان يكون له لو
كان قد زال او عائق او غيره لما كان قد زال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي بارادة
متعدد له بالقياس اليه من حيث هو مادر اصحابه الى اثبات شيء بسببه يقتضي الطرف الذي
يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متعددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند
الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتعددة اولا بانها
لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضي ايجاد احد المقدورين لشوق او ميل اليه وهو الداعي والجزاء
لكان تعلقها بذلك الطرف المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والشوق
لفظ معرب معناه ما اخذ من غير تقدير وقد يطلق بحسب اصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كما في المرض او عادة
كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل لا ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ
الملقة مهنا على الفعل الذي يتعلق من ارادته للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ حمل الحكم اعم مما فيه التنازع لا استظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يتبع طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق الفعل على
الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او غيرها من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد
انا يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه في احتياج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فلذلك
يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول
بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على
العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتعدد شيء حالا واحدا مستمرا على نهج واحد وهي
يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون بعدد بين عن الفعل اصلاح فوائهم اما يكون بعض
ما هو اصلح للعبد وانا ما مساع

العدد هو عن ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء
اشار الى ان مذهب القدريين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تبين بحسن من الفعل
وقتا ما تغير يعني القول بصلوح بعض من الاوقات او تعين بعض صدور الفعل حكمنا بعد كونه ممتنعا
او غير ذلك مما يعبر عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان قد زال عند الوقت
الصالح او امتناع كان قد زال عند وقت من الاوقات او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول جميع ذلك
قول بتجدد شيء وقد ابطلناه قوله فان قيل فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن
افاضة الجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
الى ما من انتصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاد البناء منه في
حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بمناقض كونه دائم الوجود
بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن ذلك شارع الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو
من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا
تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل
المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع
ان يكون من محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث كونه مسبوقا على التمام ان شيئا
وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا
بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك هو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث
او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية بذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم
الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على
فساده وبينت ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة
المعلية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو وهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم
صح على كل محصل ومن كان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود فيحصل من ذلك كان على الكل ما صح على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى

متناهيا

بان العلة العامة اذا كانت قديمة
كان المعلول ايضا قديما ٥

اي في الزمان المستقبل ٥

اي كون الفعل مسبوقا بالعدم ٥

بعام

وكما نحن

بقوله بيان

القول بيان

وعوان القول بعقد الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير
المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا ما يعترفون بامتناعه فانهم يقولون
مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى مقدور يخرجه الى الوجود
قوله فالوهم لم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما لا اشياء بعد شيء وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه الترتيب [illegible] ولا يتم ذلك لكونه غير متناه في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة
الثالثة وعوان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كما في الحوادث المستقبلة
التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم
والحوادث التي لا تنافيها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فلا يلزم من ازدياد ما لا يكون ما [illegible]
وكونها غير متناهية موجودة واما توقف الوقوع منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له وليس [illegible]
شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو حق وليس كاذب فان معنى قولنا كذا يتوقف على كذا هو ان الشيء
وصفها بالعدم والثاني لم يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك من احتياج لم يكن
البتة ولا يتم وقت من الاوقات يصح ان يقال ان ما غير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او يجابا
الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل لا وقت مفروض [illegible] من كون [illegible] اشيا متناهيا [illegible]
جميع الاوقات صفة الاشيا والجميع عندهم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم
يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت [illegible] لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطاله نفسه [illegible] بان يغير لفظه
تغيير لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب من الحجة الثانية وعوان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك انه كان مثلا انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد
هذا الحادث وكان وجود الحادث اليومي لكن الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك
الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو مر كاذب لانه مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا
الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يتم بينه وبين الحادث اليومي من
ما عدد متناه واذا كان كل وقت جميع الاوقات عندهم واحدا فجميع الاوقات هذا الحكم يكون
حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع

فيه ولا شيء من الحوادث

٢٨

المبادي قوله قالوا فيصير من اعتبار ما ذكرنا مبينا على انه يكون الصانع الواجب الوجود
غير مختلف النسبة الى الاوقات [illegible] من الاشياء الكائنة عنه كونا او كليا [illegible] وما يلزم ذلك
لزوما ذاتيا [illegible] يلزم من اتصالها فان يلزم عندها فيتبعها التعين
من احتياجات في الجوابات ذكرها هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وعوان الواجب
لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولى التي هي العقول التي لا واسطة بينها وبين
المبدا الاول او لها واسطة غريبة بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الفلكية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء اخر [illegible] ما يلزم
من اتصالات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اتصالات واوضاع تلك الاجرام
فيتبعها التعين يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب والميل الى اختيار
بعضها دون [illegible] بعد ان تحصل واجب الوجود واحدا [illegible] ان التنازع في القدم والحدوث
سهل بالقياس الى التنازع في وصف واجب الوجود وكثرته فان ذلك حال لا يرخص الفاضل
فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد النمط السادس
الغايات ومبادئها [illegible] قال الفاضل ان [illegible] وصل
اليها [illegible] والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر [illegible] المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على تلك مقاصد احدها
بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وبانها اثبات العقول وبالنها
بيان [illegible] القصد وانا قدم [illegible] لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان
[illegible] وعوان الباري لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة [illegible] كان موجبا
وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم [illegible] ان الباري
اراد [illegible] خلق العالم في وقت بعينه وبان [illegible] انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان
الثاني هو كون حركات الافلاك شوقية [illegible] الذي به استدلوا على وجود العقول انما يتم
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها
لاجل السافلات لكانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واما لانه انما [illegible]
للقصد مبدا اول في النمط الرابع كان من الوا[illegible]

عين النفوس الفلكية والاجرام الفلكية
ذات واجب الوجود

فلم تكن حركات الافلاك لاجل السافلات فتكون لاجل
العقول فتكون ثابتة وهو المطلوب تامل

مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالارادة

ان يبين كيفية مباديه فذكر ذلك في النمط الذي يتلو هذا المشتمل على الصنع ومن ... ابداع ولما ذكر
من فعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبنا بان الاشارة الى ... اهل الكلمة ... ان
ان الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واثبت ان يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف
الثاني فدل ذلك على وجود موجود ليس مترتبة في مبادي لغايات تلك من فعال بل الوجود هذا
الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اسباب تلك الموجودات ثم ... الوجود
الثاني من المبادي ... الابتهاج بالخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها ... التي
تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور
ثلثة في ذاته وفي صفات متمكنة من ذاته وفي صفات له اضافية لذاته ... الى ... خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم
او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود
ان مراعاة معناه الحمل على المبادي الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم
ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب غيره ... لا ينقسم الى ... الجسم
... ان يعرض له ... الى غيره والى ما هو ... ذلك وهذا يلية اضافة من اول هو الهيات
المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيات الكمالية من اضافية وهي كالآلات للشيء في نفسه ... مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا
يتعلق بغيره في هذه اشياء ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية من اضافية له ولم يذكر
من اضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيره ... لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في وجوده
من اشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه من اشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب
وهذا الكلام لعكس نقيض للاول لو كان من الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله ...
وهذا الكلام خارج عن قانون الخطابة فانه
افتقر في شيء من هذه من امور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام
لا معنى للفقير الا افتقاره في ... هذه من امور الى الغير ... يتضمن معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من
التلثة الى الغير ... فيها الى الغير معلوم ان ذلك لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا
اخر فلا بد من افادة تصوره اولا ... كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها
ومحمولها شيء واحد هي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان

الحد حمل على المحدود وذلك يقتضي مفهومه وربما من فهم الجمهور وحمل ذلك مقدمة على ان قولنا الفقير
شيء ما فقير ليس بكون لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك كالمحمول في
قولنا الموجود في شيء موجود وايضا فهذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود
من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية
وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه من امور شبيها بقضية مشتملة
على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محال يكون ما يقابل
الحد وما يقابل المحدود بازائهما شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول لما بان
هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم ظاهر من اول تعريفا معقولا
والثاني قولا مستنكرا غير معقول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في من الاول ان
الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعد ذلك من احتاج الى غيره فهو فقير كان من الواجب ان يقول ومن
تعلق بغيره فهو فقير لتحاذي سواء الالفاظ وكان الجواب انه لما كان في من اول قاصدا للتعريف لم يورد ما
لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في
الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها بمعنيين متقاربين
اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء او يكون ذلك اولى والتوهم ان لا يكون فانه اذا
لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى ولا يحسن مطلقا وانما لم يكن ما هو من اولى ومن حسن به مضافا فهو مسلوب
كمال ما يفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلا جل ذلك خلق الله الخلق والنفع
اراد ان ينبه على ان هذا الحكم من الله تعالى مقتضيا لاسناد نقصان اليه وتقرير ان الشيء الذي يحسن به
ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ذلك حسنا به في نفسه حاصلا له
وكان ما هو احسن به هو شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان لاحدهما يطلقه ومن الذي كماليه اضافته
شيء او ان لم يكن ما هو حسن به حاصلا والا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد
يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غير فاد من هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب الكمال الى
غيره ... فما افتح ما يقال من ان من امور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن
بها ولنكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن ومن امور اللايقة بالاشياء الشريفة وان من اولى الحق يفعل

ان يكون العالية فعالة للجميل

وتكون ذاته غاية لفعله ويكون فعله لذاته وتكون ذاته فاعلا لفعله وغاية له ولا احتاج الى غيره للاتمام وهو المط

المبداء الاول وهو واجب الوجود جل ذكره

وهي كالقدرة والعلم

كالاولية

كانه ليس بنفسه لانه معروف والمعروف من التصورات ... من التصديقات ... خارج عن ان يكون كلاما خطابيا فضلا من ان يكون تحقيقيا ... فيه من جهة الخطابة ومن جهة التحقيق

خطابية
ايضا
مشتاج
قوله
متقاربين
وهم المعتزلة
اعلم ان هذا الشيء عبارة عن الفاعل المختار جل ذكره
فعلا
لم يفعل
قوله فما افتح

عن واجب الوجود فانه علة تامة لجميع الموجودات لانه لا يحتاج الى الغير بوجه من الوجوه واما بواقي العلل العالية فانها تامة بعللها فانها لا تحتاج الا اليه اه

اي من الفصل الذي قبل هذا الفصل يتفرع على الفصل الذي قبله فيكون تذنيبا له تنبيها تامل اه

يفعل شيئا لاجل شيء وان الفعل اليه هذا تصريح بالمقصود الذي اوما اليه في الفصل المتقدم
وهو كنتيجة لما قبله ورادفه وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل العالية التي هي تامة
اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعلها لانها وكل جلال مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه مستكملا بالغير بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بواسطة تلك الغاية
فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والجلال والتام لما كان تاما بذاته وبحدها
لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله
قوله تذنيب اتعرف ما الملك الحق الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء لا في
ذاته ولا في شيء منه او تابعه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر سياق الكلام
يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقدم والتاخير
سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون
كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلة ذلك يكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا
لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه قوله اتعرف ما الجود الجود
افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب الشيء لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل
وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى
ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير
جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف
معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد مما
ينبغي للمستفيد لا يكون مستفادا عنه لا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض
وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح ان لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن

الحق صح
سياقه خ
السلبي خ
لا العوض صح
العوض صح
اي مجملة اه

العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة ما ياذن الشرع كما يقال النكاح ما ينبغي والحكماء
يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا
الكلام كون جميع العرب المستعملين هذه اللفظة في جاهليتهم اما معنى يقولون بالحسن العقلي
واما فقهاؤهم يفسرون بالاذن الشرع على ان المعتزلة وفقهاءهم ليسوا بانفرادهم يستعملون هذه
اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل او الاصطلاح بان اخذوا المعنيين
لكن ذلك شاهد على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وقد نقل اهل اللغة جميعا
ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو غير
ما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام ومن
نكت الشيخ بما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية
او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم
يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان
فمات ذلك العدو انه جواد لحصول ما ينبغي منه لا للعوض والجواب ان الجواد انما يكون
من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات
لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال
كمال الغير واما وقوعه على راس انسان اتفاقا ومن اتفق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي انفصال اوضاع من الاعضاء والموت انما يقتضيه بالذات
عند اختلال من الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان الا بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان بالذات لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او
المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة
وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه لنفسه البرد
وكذا لم يحتج الا ان يقول بالذات

يقتضي صح
عن عين خ
بالعرض بيان
كانقطاع حرارة الغريزية بسبب اختلال الاعضاء وغيره من الاسباب اه
المصحح خ
كابطال المزاج او لمزاج المريض اه

اما اذا عرفت الروية بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالدليل ونعود الى المقصود ونقول
فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما
يستتبعه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعل لقبح به اي اخره اعادة للكلام الذي ذكره
في الفصل السابق الثاني من هذا النمط واقول مما قدمناه اشتراكا في الموضوع فقط وهو الفاعل
الذي لو لم يفعل شيا لقبح ذلك به وثبوتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهنا
بانه معلول اي مستعيض وقد ظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل قوله اشارة
والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فانه هو غرض مد تمم عند
من اختار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في
نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن عرضا فاذن الجواد والملك
الحق لا غرض له اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو احسن من الغاية
والقايلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا اليه ذاته وذلك
لامتناع كونه عبثا وجزافا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل
احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم انتج
من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه
ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة للكمال
متم فيها تنبيه ـــــــــــ وفي نسخة تتميم كل دايم حركة فهو متوجه لحركته الى غرض من المذكور من الواجب
الله حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح مما جاء من ذلك فعله لاجل من الحركة وبالارادة معنا
ان كان يفعل ذلك بالارادة فهو مستكمل وسلب عليه العقص اي ان كان لا يحتاج الى استكمال فليس
يفعل ذلك بالارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس
الحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها قوله وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل

فعل الخير لحسن في نفسه لا مدخل له في ان يختار الغني من ان يكون من شانه بذلك
الحسن يمدحه ويحمده ويزكيه وتركه ينقصه ويذمه وكل ذلك ضد الغني لما تبين ان الفاعل
الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره بوجه ما وهو ان يقال الفاعل الكامل
يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فههنا هو الوهم وقد نبه على فساده
بان وجوه حسن الفعل ووجوبه في نفسه لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار
هو كونه ما يخلصه من الذم ويحمده ويخصه باستحقاق المدح وكل ذلك ضد الغني واعلم
ان القايلين بالوجوب والتحسين والتقبيح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق
مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى مع ذلك مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب ومن افعال
والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم والاجل هذا ما ذكر الشيخ لتبرى فعل
الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والقلعين
المذمة وما جرى مجراها من هذه الفصول قوله اشارة لا تحدان طلب محصلا
من ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم الاول بوقته الواجب اللايق يفيض منه
ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية وهذه جملة سنهلك
سبيل تفصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه
ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ
لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا بحسب اتفاق او جزاف
فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد
في علم الباري تعالى اول على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب
ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا
المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح

يكون به

كما صار

باراده
فاعل اى فيما يوجد له
شي ما

قوله

يفيض به

بل ان المقدم وهو قوله لو كان البارئ فاعلا بالارادة معناه انه لو كان البارئ مستكملا بفعله ويعني كونه مستكملا بفعله هو شيء
فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومن لم يفعله كان مستحقا للذم ومعنى قوله لا يكون ملكا ولا غنيا ولا جوادا
هو هذا المعنى بعينه فحينئذ يصير التالي في قوله لو كان البارئ فاعلا فتصير الحجة يعني السابقة ه
بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا عين المقدم

المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارئ فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا
جوادا والتوالي باطلة بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بالارادة
فعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار
معنى الغنى في حقه وينافي الجود الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل
في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول لما بيان به ينقصه وعدم ما ياتيه
به يوقعه في استحقاق الذم وهو يعود مستكملا ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل
ثبت ان العالي لا يفعل لاجل ان ... ولما ثبت انه تعالى ليس فاعلا بالارادة
وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واعلم انه ليس المقصود من هذه
الفصول هو ان كل فاعل بالارادة فهو مستكمل بل هو مقدمة من اثبات المقصود والمقصود
هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات يوجب
ما ابتدأ بالمبادي مرة اولى وغاياتها افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ لما اختار
من صفات المبادي مرة اولى المتفق عليها صفات الثلثة لانها ما لا ذكره غيرها ...
دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ... ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وصار في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل الى ...
والثامن ان الفاعل لا بقصد نفع الغير ولا لحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان
البيان شاملا للغير المبدأ مرة اولى من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان
بحسب النظم الظاهر موهما للابهام انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلا منافيها
هي ليست مما ينافي ... وذكر ان نظام الكائنات تابع نفي الغرض عن مبادي
لكن يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل ان ...
بعد تهذيبها خطابية لانه ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ...
انه من فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم
ولم لا يجوز ان يكون انه تعالى مستفيدا ...

عوض
اي وهو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية خطابية لم تسمع ه
منها
اي في قسم القوتين يعني الحليم والمتكلم فسرهما بما لا يبطل معنا فيهما ه
يعني الملك والغنى والجود ه
يعني الملك والجواد ه
اي بعد الفصول الثلثة ه
اذام
وهو نفي الغرض عن فعله تعالى ه
يقال هو
اي كان التالي عين المقدم ه

اقوم

لنفسه او رفع المذمة بفعله فان النافع لم ينفع ما نفعه فان عنيت به شيئا فبينه فظهر ان الحجة
من باب الخطابات اقول احتجاجنا يدل على انه يكون بل الشيء خطابة وقد قال من قبل ان دلائل
خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله البارئ لو فعل بالارادة لم يكن غنيا
ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله
فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون انه مستفيدا للاولوية او لدفع
المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما اذ لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان
اقناعي من باب الخطابات اي ليس مفوضا الى من نظر الكلاميين وانصف قوله ... ان خطابة ه
قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزوية وتعلم ان مبدا ما بالارادة
الكلية المطلقة مرة ولا يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت ... الجرم من تفصيلها
لم يتعقبها فهو وكانت ارادة ما يتبعه العناية المذكورة وانت تعلم ان المواد الكائنة ليس مما
يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدوما ومما هو
الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا
وهو مطلوب بل كان لا ... حقيقية ليست جزوية ولا ظنية ولا تخيلية وليست
امثال ما ذكرناه اي من اجسام السماوية فيه نفوس شأنها ان يحصل منها حيوان
والمهدي عليه حالنا ان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث ... لتطلب مبادي الكمال منه
ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي صاحب ارادة جزوية او صاحب ارادة
كلية تتعلق بها التمثيل ضربا من ... ان كان وفيه بحث قال الفاضل الشارح الشيخ
اثبت العقول في هذا النمط بادهم ق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعدها يشتمل على الطريقة
مرة اولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا قصدا بل قصد بعد نفي الغاية عن
افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات
العقول فبدأ قبل ... بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماوية نفس ... غير عقلية وهذا
الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين
كلية وجزوية وتبين ان مبدا ما ارادة الكلية

اي في النمط الثالث ايضا

اي اوليس بمفيد ه
او اوليس باقناعي ه
تمام
كلام
فهو نح
النيل رسيدن والنول العطاء ه
اي في هذا النمط ه
فيام

المطلقة من اول يعني من ارادة التي انما تتعلق بها باجزاء التي تنبعث من ارادات الجزوية من القوى الجسمانية
بسببها يجب ان يكون ذاتا عاقلة مفارقة القوام فان من الاجسام ومن قواها لا تتصور الكليات
وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون ومن الاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لما سيأتي من اول ان العقل
المحض لا يبعث منه فعل فيكون لارادته شبهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في النمط الثالث ان المحرك
السماوي يطلب بارادته ما بعد المحسوس واولى به والثاني ان المراد الكلي كما يمكن ان يتقدم ويتصرم
على انقطاع كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود
الطبيعة او معدومها دائما ومن مبدء الداعية المتشبهة بها هو اعني المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال كان مما لم يزل الصادق مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له ومع حصوله طالب
له بل يكون كالانها حاضرة حقيقية ليست جزوية متغيرة والظنية والتخيلية لان الظنون
والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه
مريد لامور جزوية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل بجسمه كالة بالجزء لم يفوته ادامه
منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا
من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها وقد صارت بذلك متعلقة بها
ولولا ضعفها من الارتباط لكانا جوهرين شيئا بين فاذن مبادئ الارادة الكلية المطلقة ليس من
نفس السماء وانما نفس السماوي اما صاحب ارادة جزوية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعث منها صورة
فيها لينال ضربا من الكمال بواسطة جرم السماء الجوهر العقلي كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا
العقل الفعال ومرسه ان كان الاول كان صاحب

عقلية صح

فلم يكن العقل محرك السماء ه

منقوض نخ

الا بسبب ذلك الارتباط ه

من كمال م

صاحب ارادة كلية كما وصفنا بوجود للسماء واما اورد صيغة اللفظة لانه لم يرد ان يصرح
بخلاف القوم على سبيل القطع والتر مما يوجب القطع بوجود ضيع النفس وسواء صاحب ارادة
الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل من الارتباط ويتم الحركة المتصلة قوله اشارة وتنبيه
ولا يمكن ان يقال ان محركها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون لتشبه بجوهر كما شئنا عن
عقلنا العالي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي
العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان الحركة الارادية يلزم
صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما
جذب ملايم او دفع منافر فاذن يكون مبدأ التحرك لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر من نفس الانسان بحسب عقله العالي ومحرك السماء لا
يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى
حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او ينتقم من يخيل له فيغضب وايضا فان كل حركة
الى لذيذ او غلبة على الغير الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو ان شئت محركا صادرة عن
عقلنا العالي فهو ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال
ما يشبهما كل حركة ارادية فهي لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار
محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق
فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او
شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة ومتى كان الطلب طلبا للاشياء وهو
محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون
الحركة لينال ذلك المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة الا على ما يتوجه نحو حصول حال ما
للمتحرك فاما ان يكون

صدع النفوس نخ

الا ان تحريك نفس السماء السماء لداع شهواني او غضبي ه

حتى بدر

يكون م

محبوك السماء وهو نفسه ه

آتيا بيان

اي المحبوب ٥

الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون
الحركة لينال حالا من المعشوق واما لان لا تكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان تكون مما
يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله البتة فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما
يشبههما فقط ولو كان الاول لوقف اذا نال او طلب المحال ولذلك لو كان الطلب
نيل الشيء من حيث يمتنع فهو لنيل شبه لا يمتنع اي ولو كان المعشوق مما ينال بالحركة
ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل
وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل
ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال ومراده المنبعثة عن ارادة كلية بتصور دائم جوهر عاقل
مجرد عن الغواشي المادية فيستحيل ان تكون متوجهة نحو محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك
ولا مما يتصل بالمحرك ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات خارج عنه ليس مما يمكن ان ينال فظهر
ان المحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يمتنع لكماله اما قار يوجد فيه
شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يمتنع والاول محال لانه يقتضي عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبه لا يمتنع فهو
فلا ينال بحاله البتة فيتعاقب شبهه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه
بالتعاقب ويكون كل عدد ينقرض لما معه بالقوة يكون له خروج بالفعل لا بجملته ولا بنوعه او لصنفه
حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بحاله اذ هو غير حاصل ممتنع بل على تعاقب
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الحركات لتغير القار بالعدد
يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد ينقرض مما معه بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء العدد
البتة لا بجملته ولا بنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والقسم الاخر انما يكون بدل الباقي المحفوظ دون

وحينئذ لا يكون الحركة لاجله بل قد اختلف فاذن يكون هذا القسيم لاجل نيل حاله او تشبه ذات المعشوق او حاله صح

عن نفي تحريك السماء ٥

المتحرك صح

طلب ٤

المتحرك صح

اي الوضع المتبدل الغير القار بالعدد

اي بتعاقب الحركات ٥

من الاوضاع ٥

بسبب الحركات المتعاقبة ٥

دون الزائل المتقدم فهو فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث بداءتها
عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل
فيكون المتشوق يعني محرك السماوات متشبها بجوهر ما من التشبيه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بغير
الواو متشبها ما يعني يكون ما اليه يتشوق الجوهر هو متشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المتشوق
وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحا عنه الخير الفائض
من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة
واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حال التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظة يترشح استعارة
لطيفة ومعناه الخير الذي يفيض عن الاول بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عليها منه فهو
ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي ممكنة فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب
يعني ومبدا ذلك التشبه الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لانه لا يخرج من القوة الى
الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة الا بما هو تام في الربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلكي
لا يمكن ان يتغير الا فيه منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا يوجد له من القوة الى الفعل الا في الوضع
وانما قال التي هي ممكنة فياضة لان الاجرام الاثيرية تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت تعين لها للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة
فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل الشبه فهذا هو برهان الكتاب وانما تم الفصل
بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه
به اعني العقل قوله تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو
مختلف ولو كان لواحد منها بالافق تشبه لم يكن بهذا المنهاج وليس لذلك الا ... فقليل يريد التنبيه على كثرة
العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع واحد
هو العقل الاول وقد اشار في مواضع الا ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ

اي العقل الاول ٥

اي كالمانهما بالفعل ٥

لان العالي لا ينفعل بالسافل بالقصد الاول كما هو بالثاني ٥

لانها تستعار للاشياء التي وضعت لغيرها ٥

اعلم ان الامور الذي يحصل التشبه بسببه جزئيا مما بالقوة من الاوضاع في السماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب اي من تعاقب اوضاعه ... الخروج من القوة الى الفعل ... الوضع ... القابل ... تقدير ... فيكون تقدير ... في السماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب الذي يكون به اوضاعا ... التشبه ٥

وهو ارسطو ... الفيلسوف الاول ... المدون للحكمة بلسان اليونان ... بلسان العرب

في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به
لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا
يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا ومن الكائن
النقل عنه بالقسر والى جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة يحتمل في طبيعة الفلك
المقتضية لتشبهه به اذا يوجد او بهذا الوجه ونحو منها ايضا لا يجوز ان يكون طبيعتها ان تريد تلك الجهة او الوضع
من ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان من ارادته تبع للغرض لا الغرض تبع لها فادى الى
اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئ [illegible] المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة
من [illegible] الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه هو الجسم [illegible] فلك سافل يتشبه بما يحيط
على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات ومن [illegible] قطب
وان اوجب قصورا فانا نوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس [illegible]
مع انه قليل [illegible] الممثلات [illegible] غير ممثل [illegible] فلك [illegible] الحركات
قطب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل معناه [illegible] عقل
اللائقة به الى الفعل كما في العقل [illegible] بين المعقول وليس [illegible] الى الفعل [illegible]
[illegible] ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد [illegible] الكمالات الى الفعل [illegible]
ان يصير غاياته حركات جزوية بل يجب ان يكون غاياته الحركات الجزوية [illegible]
المعنى الكلي [illegible] وان كان [illegible] الحركات قد دلنا على اثباتها فليس لنا الى
ماهيتها [illegible] المخالفة طريق على ما هو [illegible] يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
[illegible] ماهيتها [illegible] فلا يكون [illegible]
ثم ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية [illegible]
الا ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون [illegible] ولكنها لما كان
جهات [illegible]

فثبت ان العقول تكون كثيرة وهو المطلوب

ثم يختلف العقول

اثباتها قد دلنا بدليل

جهة انتقلت فتنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن فيها ان تطلب الحركة على صفة تفاعة لما تحت وان لم تكن الحركة
اصلها الذي [illegible] الحركة لما [illegible] منها الحركة بين الغرض وبين جعلها على صفة تفاعة
وعن نقول لو جاز ان تتوجه الى جهة الحركة ان قيل جاز ان تتوجه بالحركة ايضا وكان لقايل ان يقول
لما كان فيها ان تتحرك وان تكون [illegible] مثل [illegible] الحركتين ثم كان ان تقول انه لكل فلك
[illegible] بل اذا كان من اصل [illegible] لا بل [illegible] اذا طلبت شيئا عاليا فيتبعه
ان تكون صفة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان [illegible] اظام [illegible] الاسكندر
اذ يقول ان [illegible] في صفة الحركات وجهاتها [illegible] يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا [illegible] ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل
شيء غيره وانها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها اذ ادعوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان [illegible] من كل واحد منها في عالم الكون والفساد فصلا فيتنظم به بقاء انواع [illegible]
خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته [illegible] واعترض له [illegible] احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي
فيه قصده [illegible] الى ايصال نفع الى احد وجب من كل [illegible] ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة الفلك ليس على كل [illegible] ايضا
لكن الحركة في هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا [illegible] هذا الوهم ثم حاول في ابطاله فاول ما تنوع
فيها انه ان امكن ان يجد للاجرام السماوية [illegible] قصد كماله لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد
لاختيار الجهة فيمكن ان يجد ذلك [illegible] الحركة [illegible] قابل ان السكون كان [illegible] خيرية [illegible]
والحركة كانت لا [illegible] الوجود [illegible] غيرها [illegible] احدهما اسهل عليها [illegible] الثاني او اعسر فاختارت
[illegible] وان كانت العلة المانعة عن [illegible] انها النفع الى [illegible] قصدها فعلها لاجل الغرض

احد مما كون حركة الفلك لنفع السافل والثاني لنفع ذاته

بكون بعضها سريعة وبعضها بطيئة وبعضها شرقية وبعضها غربية [illegible]

خيرية بدل

اي بالعقول

من الاخرة

السكون والحركة

المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع منه العلة قصد اختيار الجهة
لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود
فهو انما يوجد اذا كان المقصود اتم كل ما من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من ذلك الشيء ولا يجوز ان يستفاد
الوجود من كامل من الشيء الذي هو اخس منه هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف
السكون فاذا كان المقصود هو ايضا كان حاصلا بكل الحركات وكان ايضا بالنسبة اليه
على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء
واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب
التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها بان التمسك بعلل
ذلك في جعل اصل الحركة ابطل نفس الغير ممكن وخرج على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك
على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه بعينها داعية الى اسناد جهاتها الى
مثل ذلك موجود واذا كان كذلك فرجح من اختلاف … بسبب متقدم على ما يتبع من اختلاف
من النوع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير معلل الا بما تحته
وثم من اختلاف فبسبب متقدم على ما بينا اي من اختلاف وهو تنوع بالجهات الفلك ثم صرح بالمقصود
وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة موجودة وان جاز ان يكون المشبه به من اول والصادر الاول بالذات
ثم بهذا الحركات في انها دورية فهذه اشارة الى تمام ذلك وهو قول الفيلسوف من الاول ان المشبه
به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به من الاول بعد تعيين العلة من الاول واعترض الفاضل
ان رد عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا
تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على من افلاك

اي الى غرض المحرك ٥

تسليم نخ

وهو المتشبه الذي ليستفاد ٥

من افلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة
لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه
كالحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا
كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة
الاولى فاذن ليس معنى متشبها به وحده مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون اسناد الحركة
المشترك فيها الا باعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها الا باعتبار ذلك المعلول الذي
هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته لان المتغير لا يجب
لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون
نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون اسناد كيفياتها التي هي صفة تابعة لها
بسبب شيء اخر اولى قوله زيادة تبصرة ان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة الحق فيه لانه بعد التشبه
بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن الشيء ما دون هذا فكيف هذا وجود
انه اذا كان الحال يريد تشبها ما بالمنتهى على التجدد لا ان يحصل … انفعال يليق بذلك التشبه
في طلب الدوام كما يعرض لبدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالجملة فعد
فيه مرتاحا لك … خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون صفة تشبه الخيالات
العقلية الصرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح
المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من بدنك ثم
الى التشهيق … الى اعضاء البيان مناسبا لما كنت فيه فاسمع قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يحركه
ايا او صاغية من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به وما وضاع الخارجة الى الفعل وان كانت حالات
لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم الا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمباديه …

اي في الحركات المختلفة ٥

اعم من ان يكون عنصريا او فلكيا ٥

من الكلية ٥

اي متشابهة

بريا عن القوة لكن الكمالات والتشبه امران يقعان على اشيا مختلفة الحقايق بالتشكيك ويتوهم اللزوم
ما ذكر ههنا شي ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار نسبتها الى المحرك اسم الكمال
وباعتبار نسبتها الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان
عرفت وجود تلك من اشيا بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل
فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا
كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يؤيد
من استبصار تصور كيفية صدور التحريك عن الشي المتصور بصورة عقلية واورد لذلك شيئا من افعال
وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي مبدا اول التحريك بدنه لا تتعطل عند استعمال النفس الناطقة
في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوع محاكاة ولكن ما يعرض
للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او
سكون او غير ذلك فما هنا هذه من امور داله على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال تستتبع
لانفعال يحصل في صورته وجوهر خياله الشاي اتبعاتها من انفعال الحاصل للنفس من
تصورها الانبعاث المبدا المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدات اي بالجهد في التامل ومن رياضة
بالفكر لا بالتقليد عن جمهور التابعين فربما لاح لك من موجود النفس الفلكية واضح بعد
ما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وبادر
الفصل واضح وههنا قدم الكلام في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مستلزما
هل اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك
موجه مناسبة ما يان من الكلام لما قبله ثم تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية

الابتلاء

مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء تسمى من اولى
متناهية ومن اخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين النهاية واللانهاية
من العوارض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم
المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في تزايده ذا نهاية المقادير اعني تزايد من الانفصال فقد يمكن فرض
لا نهاية في من انتقاص لا نهاية من اعداد اعني تلك من الانفصال والشي الذي له مقدار كالجسم او عدد
كالعلل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشي الذي يتعلق به شي ذو مقدار او عدد كالقوى
التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبار
تكون ثلثة اصناف من الاول قوة يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوة يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة
تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهوا ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوة يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف من الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال
وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية
بحسبها وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية.

من الاقسام الثلثة
مثال القسم الثاني
مثال الثالث

بعينها وذكر ان التناهي وغير التناهي يقال ان للقوى باعتبارين مع انها قد يقال ان لغير المتناهي
يعني للكم او لما هو ذو كم فقوله اشارة الى الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ
من متحرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة توجب
ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار
فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة هو يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكون ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان
وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات
هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه يتحول عنه فلا محالة يصير مفارقا او
مباينا له بعد ان كان واصلا اليه ايضا في آن ولا يمكن اتحاد هذين الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه
واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما كما مر في ابطال القول بالجزء
الذي لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد
ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد الذي هو حركة عنه انما هو في زمان كان
فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف
الحركة عن ذلك الحد وطرف الحد لجواز ان يكون شيئا ليس فيه الحركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو ان جعلنا بعد ذلك الآن ويكون بينهما زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا ابدا
المباينة الاولى مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان الا مماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة

٢٨

الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد ما ميلا
وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة
آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك
فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن
فنقول الشيخ ميز من الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد
ولا ينعكس وجميع الحركات تفعل حدودا مثلا الحركة الكيفية اذا كانت متوجهة الى غاية ثم رجعت عنها فانها
انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات
المكانية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا من انعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة
التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الوضعية التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر
المحرك الموصل بعد ذكر موصل بحركة لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع الميلين
المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار بذلك الى امكان وجوده
في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة توجب ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا
مع ان المحرك القريب اعني الميل لا يزول ولا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الموصل الذي
ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو به يسمى
محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان

لان الحركة لا توجد الا في زمان

عوض فحصل المطلوب بوقوع السكون بين كل اثنين مختلفين

المختلفة

محرك موصل

المحرك

فيه ما فيه

حاصلا وانما يتصور ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ
ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان اخر فلا بد من ان يتخلل
بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان من احكام الموجود ما لم يرد عليه او يحدثه فانه لا يزول والوارد اذا كان ما يوجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان من الاتصال الذي هو معلول ايضا حاصلا معه وانما لم
يذكر الحكم الثاني اعني الوارد المتعدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليس بممتنع
الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول مع امتناع
عدمه الذي يذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تعاقب الآنين من الآن الذي يصير
فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين يكون
وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني انما يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان الى لا يكون الا
محالة لان سبب الحكم اعني الميلين معدومان وههنا قد تمت الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على
اشتغاله بتتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل
لان الصادر الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين
قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير
منحصر لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس الكلام
عن اتصافه بعدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم
ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن
الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ ومن الاشكال باق عليه
من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج

منه ح

التدريج غير معقول لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام في الجزء الاول مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن
الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو
الذي يحصل في الجزء والنصف الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا لا معدوما هذا خلف
محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول الشيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا
ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فاذن كل حاصل بعد ما لم
يكن فلا بد من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا
التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاملاقاة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس
لزمان اللاملاقاة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجة اقول على الوجه



الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان
كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء
كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول
القسمة الى اجزاء قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف
يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف الزمان بل يجب ان يحصل مقارنا لجميع
ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا من اعتبار
لا ينافي من اعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف
زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا يجب ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل يجب ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا
القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا
في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان

اي قطعه ربع المسافة

في طرفه او فيه دون طرفه وههنا كلام الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم مرة ان انما يحصل في جميع الزمان
الذي يكون ذلك مرة ان طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق
على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على
نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف اخر غير النقطة يصدق
عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك لا يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان ان المماسة التي يجب ان
يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون شيئا زمانيا يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان
ذلك يقتضي الزوال مفتقرا الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول او السببان ليسا
من الموضع ذلك التي تقع في اثر زمنه دون اطرافها ولا تماما لا يوجد الا في اطراف من زمنه ولا ما لا يكون منطبقا
على اثر زمنها فهما اذن مما يوجد الا من زمنه وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة
المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم
يقصد الحجة المشهورة استعماله تعويل على ذكر الحركة الموصل واشارته الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم
هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر محلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل الاول ثم بانكار
امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة بانا نتم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يتفصل منهما ان وجد
لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وجميع ما في الكلام في كل واحد من هذه المواضع لغاية فوق
حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية
هي التي يستحفظ بها الزمان وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في
المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة
الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار لها

الحركة ما تم لا اول لها ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدار لها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن
الحركات التي لا تحصل تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل
دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون
بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان
يكون مستندا الى ما هو متصل بالاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا
حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور
ولا افتقار قوله فايدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار
مفارقا لان الحركة والمفارقة التي مع الحركة منسوبة الى ما يزول عنه ليس تقع دفعة ولا فيها اول حركة
ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الغاية متصلة بالفصل المتقدم ومحصوله هو
ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات من الثاني ان
المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيان زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن
الحركة منسوبة الى ما يزول عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شيء هو اولها لان كل
ما يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها
فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في ان بل يجب ان يقال ان الحركة صار بعدما
كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في ان فان كون الشيء غير موصل مما يقع في ان كما يقع في زمان وما ذكره
الشيخ في الشفاء هو ان الحجة المشهورة لا تتم صحتها ان بدلت لفظة المباينة بالا مماسة فعين هذا فلو
هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها
الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة مرتبا توهم فسادها لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها
الصحيحة فهنا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة قوله تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال الفعل عليها
صحة الشيخ لاثبات السكون بين الاثنين

لكن ل
مستقيمة ل
ما هو م
والمباينة
غير موصل
فساد اذا لم يكن

من حيث هي غير متناهية هي الدورية فقد تبين في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي
لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير
المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرض حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا
غيرها ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر من هذا الفصل ايضا انه
يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة قوله اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم
ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون من متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من المبدأ
نفرضه كان لا تتناهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك
المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا
محال يريد اثبات امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو
كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون بحال
لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما
عليه الفصل الذي بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد
القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون من لا متناهيا وذلك لانه متى وجب تناهي الابعاد
فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض كانت لا نهاية لها بحسب المدة والزمان او بحسب العدد
في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من
الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر الجسم ص
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر
اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما بينه الشيخ في هذا الفصل ثم انه تبين من الفصل السادس

السادس من النمط الثاني وتمام بيانه ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع
الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه
انقطاع الاقل فيكون من تلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا كما من طرف المبدأ ه
الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما ذكره لما استعمله الشيخ فان الحاصل
منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية
مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية ومن الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح
عليه تجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما الشدة قم
منه مع ان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها وهم المتكلمون ه
كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان
يرد عليه هاهنا بما رد به هو عليهم مثاله بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هي منه
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما من الاوقات فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هاهنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل

في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء موضع التفاوت في القوة
عليها خلاف الحوادث فان مجموعها ما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك من الافعال ومن يعود من الاشكال اقول الشيخ
لم يحكم بشيء من ازدياد على الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس انه يعمها الا يمكن
ان يوجد في وقت وعلى التناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم ومن هذا
الكلام تصريح بان كون الشيء وعلة لا تناهيا فيان غير متناه وكيف وربما يوصف بها وبالا لا نهاية معا في [illegible]
من اول واذا اختلفت بهما عن جهة العلة والكثرة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد من مبدأ
في العقل او في الخارج متصلا كان او عددا فيكون لا محالة ذا امتداد جهتان يمكن ان يوصف ذلك
من امتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيها التناهي او يوصف في احدهما بنهاية ويسلب
في من الاخرى عنه والحكم بالازدياد ومن الانتقاص عليه فلا يكون من التي الجهة الموصوفة بالنهاية لا بهما من
خواص الكم المتناهي فان الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة من الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا معا فما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لان
يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة من الاخرى التي تلي الحال لم يكن من الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي معا كاملا واما من افعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا امتداد معا مبدأها
وانها بالعرض وكانت مستلزمة للزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان
يكون التفاوت في الجهة من الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترق
الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارات الشيخ في الجواب المحلى عنه فلم يبق [illegible]
بالفاظه حتى ينظر [illegible]

ايضاء

قوة القوة ح
اي تلك الحركات الكثيرة وهي لم توجد بمجموعها فيعود الاشكال فتامل منه

كونه ح

فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك الجسم فيكون من الكبير بالتحريك
مثل قبول من الصغير لا يكون احدهما اعصى ومن اطوع حينئذ لا معاوقة اصلا لما فرغ من
بيان كون امتناع القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها
غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكر في هذا الفصل
وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان في ذلك القوة المحلة
كان يحادث الكبير والصغير اذا فرضنا تحريكهما عن تلك القوة كانا مثلا وبينهما في قبول التحريك
ومن الكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه فقط [illegible] اذا القوة الطبيعية اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت اصلا في القبول بل عسى
ان يعرض ذلك بسبب القوة ومقدمة ثانية المقدمات وهو ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة ومن ما يكون الطبيعة طبيعة لذلك
الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة من الاولى بل ان
عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة التالية وضابطه
يستبين ان القوة التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل
لا غير مقدمة [illegible] في القوة في الجسم من الكبير اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم من الصغير حتى لو فصل من
من الكبير مثل من الصغير تشابهت القوتان فانها بالاطلاق في الجسم من الكبير اقوى واكثر اذ فيها بالقوة الشبيهة بتلك
وزيادة فهذه ثالثة المقدمات وهو ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف من الاجسام
وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لا محالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة ثم نقول لا يجوز ان تكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكر في صدر الفصل قوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم الكل اقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة

قوله ح
كان قبول ح

للمنع ح

قوله ح

في الطبيعية ح

قوله ح
تنبيه ح

قوله
بحركة طبيعية ح

بين امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالطبع

الى المقدمة الاخيرة لو فرضه وليس زيادة جسمه في القدر ثم يؤخذ من مبدأ التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة
اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب احتياجه اليها وهو ان المقاومة لو كانت في الكبير التي منتهاها في
الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن
ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في كم ما لا يختلفان والمحركان يختلفان
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض الخ كان يعني بها ما به عرض ما ذكرنا في تقرير البرهان بان الة
على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي ما فرض
كان وقوله وان حرك من اصغر الخ كانت متناهية كانت الزيادة على الخ كانها على نسبة متناهية فكان
الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي
الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجدال بقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت
من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما يلزم
المحال من حيث ذكر وهو ان تناهي الخ كانت من اصغر يقتضي تناهي الخ كانت من الكبير ايضا لكونها على نسبة
جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان
الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي
التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع
كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه ههنا
البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يتعرض الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن صورة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التي به كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى التي
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا

للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثرها المركبة لا تخلو عن معاوق غالب
يقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا الشيء تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها
لكون تلك المحال لها آلة فاذن بهذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا
بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية التي
الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده من غير تطويل فالقوة
المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ وهي غير جسمانية فهي مفارقة
عقلية قد بان مما مضى وجوب وجود محرك غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط
الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة الجسمانية لا تصدر عنها
حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا
فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله
لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل ولولا ذلك لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك
الى شيء يكون كماله موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو
عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك
السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماوية عن مفارق
وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل موضوعه جسمانية نحوا بل ان هذا
الذي ثبت هو محرك اول وجوز ان يكون المباشر للتحريك قوة جسمانية قد تبين في الفصل
العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل موضوع نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك
لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك
العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث
انتسابه الفعل اليها باعتبار

قوله م

قوله م

الا المباشر للتحريك

غير اعتبار انتهى الى سلسلة العلل مبدأ مرتب وبه يعلم ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك
القريب ان كان جسمانيا فهو نفس وان [illegible] فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان كان ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه القوة فالمهم واعلم
انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا ثم يصدر عن ذلك [illegible] فكان غير متناهية
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول
من انفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير
تأثير على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان
جاز ان يكون المباشر للتحريك الساقية جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك
فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة صف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي
غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير متناهية ثم تصدر عن تلك
القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل انها تنفعل دائما
عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين من انفعالات الغير
المتناهية ومن التأثير لا على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع
على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان من الامور الحادثة في النفس
الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه
من غير احتياج الى النفس [illegible] لا يكون القطع في القوى الجسمية انها لا تقوى على افعال غير متناهية
لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغيرات ما يصدر عن الثابت بسبب وجود
الحركة الدائمة والحركة لا توجد من عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري
يكون كل جزء من الحركة علة لتجدد حال او كل حال علة لتجدد حركة فتتصل التجددات في المحرك والحركات
المتوالية فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال
الى الطبيعة او قسرية انتسابها الى نفس

قوله م جاز صح

[illegible] الغير المتناهية صح

هو صح

نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية مقوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام
على الشيخ لانه غير ما صرح به لكنه لا يتصور مع ما لا يتم انفعالاته وافعاله الا بسبب
في المبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه محركات نفسانية للنفس السماوية على مقتضيات
نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية النحو المذكور من انفعالاته وان تأثير المفارق
متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك من الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا
لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس
وهو غني عن الشرح [illegible] استشهاد صاحب المباحث فيه شهد بان محرك الكل يحرك تحريكا
غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحرك
بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في الاجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يخف عليهم ان
التصور العقلي غير محل للجسم والقوة جسم فهو غير محل لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب محله
بذاته وانت ان حققت [illegible] ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا تتحرك بالعرض لا بالمجاز
وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب
زواله عما هو فيه الى ما هو منطبعة [illegible] فقد مر في بيان ان العقول ان قوما من المتأخرين ظنوا ان
المتشبه به في الحركات السماوية واحد وان المعلم الاول قد تكلم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته
وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
[illegible] القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك
يحتاج من حيث يحرك الى محرك ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو
محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة من الاول والعقل من الاول وسائر ما عدا
ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير
متحرك من جهة ما هو متحرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم
على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم [illegible]

قوله صح نحو القوى الانسانية الحالة في الانسان [illegible] الاشكال [illegible]

وهو ابسطه

قوله صح اي عن قول الصاحب

مقوية [illegible]

والنفوس الناطقة المجردة [illegible]

اي للجسم

محرك صح

يعني قواها الحالة

الواجب [illegible] لذاته جار ذكره

هذا الفصل يشتمل على ما هو اول العلم من اول فانهم يدعون ملازمته مذهبه وذلك تصريح بانه يحرك كل الكرة يحركها
تحريكا غير متناه وبان القوة الغير المتناهية لا تكون بقوة جسمانية وهذان القولان يقتضيان ان
محرك كل كرة مفارق ولكن القوم المذكورين قد غفلوا عن لمية القولين وانما حجتهم والثاني اعتراضهم بان
للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور
العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض وتشبيه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونبه بذلك على المنع عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا
والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكواكب المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع
عددها عدد المبادي المفارقة ومن الاسكندر وثامسطيوس ويقول في رسالته التي في المبادي ان
محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا خاصا به وثامسطيوس يصرح
ويقول اما هذا فمعناه ان من الاشبه ومن الاحق ان يوجد مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا
آخر خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارة من اول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته
فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدا من الواحد البسيط الا جسم من بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لا يوجد عنه اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون
اثنان عنه معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق
ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ومن ان يكونان معا عما
لا ينقسم بغير وسط فالمعلول من الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول جسمانية ولا

القول الاول

ولا شك ان هذا المبدع من الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول من الاول
لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل محض قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي
يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة
لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من الهيولى والصورة فيتضح لك ان المبدا الاول
لوجود الجسم يكون مولفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه
الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة للاخرى مطلقة
بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب هو بايجاد اجزائه او توجيهما معا ولا
يجوز ان يكون علتها القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول من الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا في جسم
ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول جسمانية
الذوات هي مبادي محركات من افلاك ولا شك ان هذا المبدع من الاول في سلسلتها الا ان هو ايضا محرك
لفلك هو اول من افلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك الا ان يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن العلق تنبيه وقد يمكنك ان تعلم ان من اجسام الكرية العالية اجمالها وكواكبها
لتبين العدد هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب الثلاثة منها تمام بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه
واما الرابعة منها تذكير وتنبيها على تبيين العقول فالاول هو معرفة كثرة من اجسام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها
الذاتية بعد اشتراكها في بعض من موجود في اخر الفصل من غيب على معرفة عللها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه وقد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل
ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل من الاجمال فاقول من اجرام العالية
تنقسم الى كواكب وافلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت فالسيارات السبعة والثوابت التي تعرف ان
تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا ولم يطرق الى معرفة وجود الكواكب مع العيان الا غير والى

مطلقة

قوله

معرفة نسبتها وثباتها هو الرصد واما من افلاك فلكية والطبيعي اي اثباتها من استدلال بحركات
الكواكب المرصودة بالرصد بعد تمهيد من اصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها
بالذات وتحرك بما حوله عليه بالعرض ووجوب اتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة
ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق ومن ثبات على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا بناء على زواله بعد ان قسموها الى كلية يلزم منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث
يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانه مما لابد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا
الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه
ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا
بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجرام كثيرة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض
من غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجرام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق
والطوق وامثالها وجعلوها منضودة في جسم يشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها
في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين بالتشريح او تارما عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة وهذا
كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا
في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين مما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب

الاقتضاء في دوران كوكب ه

الا التسعون ه

فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه من الفرقان ممثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك
اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الممثل والمائل بمتممين يماس محدبا بها ومقعرا بها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض وجا
ومن الاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير وغير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز
يماس محدبه سطحه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانه
تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير تعيين احدهما على الاول بالقياس الى
حركاتها من ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب السفلية من كونه
في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس من كونه في الخارج المركز
وزاد والعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا مثله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على
احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك
الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ~~على هذا التقدير~~ ومع الفلكين الاعظمين اربعة
وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارج المراكز عنه وستة افلاك تداوير
يتحرك الفلك من على باحركه من الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة
الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة من الممثلات الستة التي
دون القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة ومن الاستقامة والسرعة والبطوء
والبعد والقرب من حركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتركب حركات الكواكب المختلفة
الطولية من تلك الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبعض الحركات العرضية الموجودة

سطحيه بيان

لتداوير الجهة المعينة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي
الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر
يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان تثبت
مضافة الى ما سبق لا على حد الحركات الا ان من الاراء تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا
هو القول المجمل في عدد الافلاك قوسه ويلزم على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها
كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا
شيئا هو مبدأ لحركته مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول
الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها الا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك
اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان ضال
انحراف بوجه ما لكان للكواكب جريان فلا تداوير لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثاني
وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لتلك الافلاك وهو يختص بحكم ولذلك قال ويلزم على اصولك
واعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب
منها ينزل عن افلاكه منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة تتعلق بالكواكب اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة
الكواكب كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه
فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح وباقي الاعضاء الباقية
وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبعة للسيارات مع افلاكها
وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمها في وجوب اخراج ما في الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فانه لم يكن محوجا خياله الا بتدائي
فيه بالانعكاس كما ترى في الهالات وقتئذ فرحا او احسانا ما هو موجود واقعه بحذائه بل كان شيا

شيئا موجودا فيهما ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارية لكن الحكم القطعي فيه مشكل
ومن الظاهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيير عن وضعه الطبيعي فعدد
النفوس المحركة على هذا الراي عدد من الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب ... انه
ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ لحركته مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن
الكواكب وهو كما ذكرنا مبني على وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة
بالابداع بصور كالبيضة لا يتبع على صور الممثلات ان الشيخ نفى الوهم الذي هو مشهور عند
العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك حركة الحيتان في المياه فان القول بذلك يحركات
المسيح بتلك الحركات عليه واما نفاه مستندا الى انها البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق
والالتئام على الاجرام دون الحركة المستديرة مالطبع واليه اشار بقوله ان الكواكب تنتقل
حول الارض الى قوله بان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد من عشار
يدل على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال
وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيع الشمس ويكون على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل
دورة مرتين احدهما وهو عند كونه في ... اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في
اول الثور ... اوجه البعيد يكون ابعد عن الارض من اوجه الثور ... خلاف القمر فان اوجه
متساويان وموافاة حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والجوزا
فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وجب ان لا يعرض
ذلك كذلك والاوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا واكثر جزء
من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يحرك بحركته وحركة الممثل الشمالي خلاف
التوالي احد عشر جزءا واكثر ويحمل الحامل معه ويذهب باوجه ... لما اختلاف الجهتين
ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه من اول ثلثة عشر جزءا واكثر والتقدير من الاول فقد اقتضى ان يكون مركز

التدوير عند موافاة الشمس اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيها المذكورتين صار
الاوج مما يلي الجانب الشمس على بعد اجزاء عن جزاو كثر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب
الاخر على بعد مثله عن جزاء منه وحركة الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه
ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منهما اثنا عشر
جزاو كسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ثم
بالبعد المضاعف ويمشي حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار
بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها مثل ذلك ايضا بعد ما كان بين الاوج
والمركز نصف دور وانى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور
استقبل الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر فاذن المركز
يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان
خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول
العقرب وكان المدير متحركا بالتوالي على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي
ضعف ذلك وكان التقدير بالاول مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوج حين ما وجب اذا تحرك
الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير
بعد ذهاب افلاكهن مثله من الاكثر مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دور
استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان
المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوج حين ما ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض
في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة ذلك الاوج الادنى اقرب
منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى

بعد اوج الحامل

بعد اوج المدير

التدوير من الاوج الادنى فهذا حال القمر وعطارد في اوجيهما التي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين
في دورة واحدة وغير ذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها
فاذن لا يبعد خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل ان يجوز كون الجسم الواحد متحركا حركتين
مختلفتين لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في
جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض اوبهما قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة
والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان تكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وهذا
وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد
لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث ماهو كذلك بل يتحرك الى جهة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت
وكانت الى جهة واحدة اشتدت حركتها وهي مجموعهما وان كانت في جهتين متضادتين اشتدت حركة
مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت
حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتيهما وذلك على قياس سائر المركبات فاذن الجسم
الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة
فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا
تنعكسان فاحركات المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها اولى بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هو بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط
واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا حركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى الانكار
مستبعد فضلا عن محال موقوف على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال ثاد بما يقال ان الاول منها مشتوقه الى ماهو
وهذا هو المطلوب الثالث وهو مع مغرفة كشف العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف
مبادئها المشتوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك الاول انما يحرك شوقا الى العقل
العالي كما مر والقايلون به يجعلون

١٣ الى المطلوب وهو معرفة كشف العقول ه

قال م

ثم م

وللرحا حال حركة النملة م

مجموعهما مجـ جايز بالمساوية

يجوز بيان

اول من الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الراى تمامال اليه ابو البركات
البغدادى واستبعد ان يبرا طس الفضلا وانما يحتج الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشاره الى انه
مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض هنا لذلك
واذا ثبت انها انما تحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة كانت الاجرام المحيطة بها فعلى مذهب القايلين
بتسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على
عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون
عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد وهو العقل الفعال واعلم ان العدد المثبت
بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه
دليل هو ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع ولا وليست من طبيعة
واحدة بل من طبايع شتى وان جمعها كونها بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على
ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فادن
هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد وتجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها
فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة
هى مبدا جنس يشتمل عليها وهى التى تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فوق
فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها اسبابا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر
المفارقة ومن هنا توهم متنا بيان ذلك وهذا هو الذى نشتاق تعرفه المبادى الفاعلية لهذه
الاجرام اهى اجرام ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك هنا اذا فرضنا جسما
يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم
فلكى جرمية لكان اذا اعتبر حال المعلول مع وجود العلة وجوبها من الامكان واثنا الوجود والوجوب

عو وهو عقل فلك القمر فيكون العقول
عشرة على هذا المذهب
تسعة متشوقة وواحد غير
متشوق وهو ذلك العاشر
فتبين فلا تران العاشر مقتصرا على
هو العقل الاول فحصل المطلوب
وهو كثرة العقول فتامله ه

عو اى اوضاع اجرام الافلاك ه

عو اى الامكنة ه

قوله صح

قوله

فبعد وجود العلة ووجوبها يكون وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى
العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا
يخ اما ان يكون عدم الخلاء لهما مع وجوبه او غير لهما مع وجوبه فان كان وجوبه كان بالملاء
المحوى ولهما معه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غيره لهما فهو ممكن فى نفسه و
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة للملاقية
وللمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع لمية فصول بعده
يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهو ان نبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
علة للشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تع علة
لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كثرة فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول
اقول المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت
الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اولى الوهم
قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قايم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما حل فى
جسم على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص
وهو استلزامه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطريقة الخاصة
احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان
الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن
اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حالة
من الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الموجود
الشيين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية يجب لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فانهما يتفقان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما

وتقرير الحجة بعد تقرير منع المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في
المقدمة الاولى ومتى كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما
بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي اي بقاء ان اعتبر باعتبار وجود المحوي
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه
في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب وتقرير لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن
الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء اذا ما
المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمغاير للمحوي هو
نفي ما يتصور معه فان المحوي من حيث هو كلا لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع
تصور المحوي من حيث هو بلا اذ انتفى هنا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه ممتنعا عن وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد
وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوي اما على كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن فنقول قوله
انه اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله ولو كان
جسم فلكي الى قوله وجد بها ما كان متصلا من اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد
تاليها كليا غير مختص بهذا الموضع تمهيدا لايراده مختصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا
التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك
الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل
... وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي مختصا بهذا الموضع بقوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على

في هذا الفرض

تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي منفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم
الخلاء وامتناع وجوبه اي مع وجود الحاوي او بغير امتناع وجوبه فان كان وامتناع
وجوبه كان الملاء المحوي وامتناع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير ممتنع بالحاوي فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه
وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله تشخص المعلول تكرار
لما قرره اولا وهو في حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما
قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر
هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة وواجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يعتبر بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء
ولا العدمية اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حجة مختصا لامتناع
اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الملاء تلك العلة ممكنا فاذن الواجب
ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر
مثل هذا المعلول عن مثل تلك العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته وانما تقرر هذا فاقول
ان دام تهذيب نظم ما اورده المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يعقبه الى قوله
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير تقرير التالي المنفصل متفقا على تقرير
ما سبقنا ويسقط منها توهم التكرار ولا يبعد ان يكون الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم
والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع
التام منافيا لكان الحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي

عندهم معيته على المجوى بالذات بمعنى تقدم الحاوي ايضا عليه وبعود المحذور بعين توجيهه
لدلالة المعنى الموضعين بالاسم الى اللفظ على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة
بلا تقدم بعينين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر من حيث ذاتهما والثاني على الملازمة
ذاته بمعنيين لا يمكن ان ينفصل احدهما عن الآخر في التماس والأول قوله واما
ان يكون المجوى علة لما هو اشرف واتم واعظم منه اعني الحاوي فنعين جذ هو الذي يوهم والاممكن
بما في هو مستان امتناع كون الحاوي علة للمجوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المجوى علة الحاوي
وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما
يتصور فيه مناسبة اوحي به توجه ما للعقل ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لا كسعادة
عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المجوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد
واشرف واعظم منه لا استحالة بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشكل مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي انسب من اسناده الى المجوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير جذ هو الذي يوهم ليس
ممكن على ما سيأتي في بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قوله
الشيخ هنا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد اللفظ يثبت خطابة وليس كذلك لانه لو علل
امتناع هذا القسم بالرجحان لكان خطابيا لكنه لم يعلل بذلك بل بكونه غير جذ هو الذي يوهم واما
كونه غير ممكن فمعلل بما سيأتي وللمتهم ان يستعمل كل شيء اشارة ما يناسبه على ما بين
في صناعته ۝ وهم وتنبيه ولعلك تقول حسب ان علة الجسم
السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او
عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء ووجود الحاوي قد يعرض بعدهما كما عرض فيما مضى
لا بل قبل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المجوى فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان
وجوده يعقب امكان المجوى اذا كان علة تسبق المجوى فيكون للمجوى مع وجوده امكان حتى يوجد

قوله م

يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يليه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل
كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك
سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة مع العلة بل نقول ان
الحاوي والمجوى وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم ان يقال لو سلم ان علة الاجسام
السماوية ليست بجسم لكنك جعلت الحاوي معلولا لعلة تتقدم على وجود المجوى فيكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المجوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم من ذلك
ايضا القول بامكان الخلاء ووجود الحاوي بعينه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وكان
من الشيخ سواء كان عن واحد فوقه فلا بد لك من ان نقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي
سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان معنى كلامه ان كان ههنا سواء كان لزوم الحاوي
والمجوى او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين فلو كان الحاوي والمجوى او علتاهما عن واحد
لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المجوى ولا العلة الحاوي قبل علة المجوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوي
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المجوى وحينئذ لا يكون العلتان
واحدة ولا عن واحد وان حمل على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المجوى عن
واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر كون الحاوي والمجوى عن واحد ان يكون احدهما
متوسطا دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول ان هذه احتلف الفلاسفة في كيفية استناد
السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها مستندة الى العلة الاولى وانما اختلف
صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط متوسطة لذلك الصدور لا عللها فالحاوي
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى رتبة من المجوى وقال بعضهم انها مستندة الى علل
مختلفة المراتب وهي العقول وما ذكره قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمجوى عن واحد او
عن اثنين انه لم يكن مفسرا لشيء مما ذكره كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم

بعلة م

على التقدير ويعد ولو النفس لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان
الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لانه لا يمكن ح عند تشخصه وجد مقعر الذي هو مكان
المحوي وعدم المحوي ... مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا له اما اذا لم يكن الحاوي علة
بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان هو المتقدم بالمعية لا تفاوت فيه لا يكون
متقدما الا لم لا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما معها ان يكون معها
والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو ما يسمى الخاص بالعلية لا الذي يكون بالطبع لان التقدم
بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير
انعكاس والتأخر بالطبع يجب ان يستلزم الحاوي المتقدم من غير عكس واعترض الفاضل
ان رد بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والنقض
بمحلة الاحتمال ساقط بذلك وهم وتنبيه اولعلك تريد فتقول اذا وجب
على الاصول التي تعرفت انه يوجد عن عقل جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الجرم المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب العقل الغير الجسم الا بالذات ولكن المحوي معلول العقل الغير الجسم الا فانه اذا
اعتبر له معيته مع هذا ... كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن يجوز ان ...
ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ... بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب ...
الى ... الذي هو علته وذلك القياس لا يغير من امكان الخلا بوجه انما يعرض تحدد الحاوي
في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو مع تقدم فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحينئذ لم تكن علية ولا معلولية لم تجب قبلية
ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا الا
بالزمان هذا هو الوهم المذكور في الفصل الاول مع زيادة بيان له وهي ان الحاوي
الذي هو علة المحوي لما صدر اجمعا

قوله صح

٨٧

فخلو مكانيهما غير واجب الوجوب
فاستمع ان صفدين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن صفنا ... تحدد لشيء ولا مكان
ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض
اذا كان تحدد فيلزم مع تحديده
ان يكون الحد محيطا بخلاء
او غير محيط به فيكون خلاء
صح
قوله م

علة واجبا فقد وجبا عنها والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب
الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وهو بعد الحدود والتنبيه للجواب هو الذي اتى به مع مزيد
ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي
جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود هذا الفصل واخره وقدم ما يناسبه في اثناء شرح
بيان امتناع كون الحاوي علة المحوي اشارة وهذا الكلام بعينه يثبت التقدم
الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورته اوان جعلته علة مكانيهما ممكن الوضع عن الوجود
فاسم ان صفدين اذا اخذا معا ... يكن صفنا تحدد ... ان لم يملأ كان خلاء انما تعرض ما
تعرض اذا كان تحدد يلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بخلاء او غير محيط به فيكون خلاء اي البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوي علة المحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون
مبدأ الصورة اي يكون هي كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي شيء فرض علة فانه لا يتم
موجودا الا مع الجميع تنبيه قد استبان انه ليس الاجسام السماوية عللا
بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة
بالاجسام والتي هي كمالاتها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين
الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجد ... او لا فيوجد بها الجسم فاذن الصورة الجسمية لا
تكون اسبابا لهيولياتها الاجسام والصورها بل لعلها تكون معدة الاجسام الصورها تتحدد
عليها او اعراض لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما حويه وكان من المستبعد ان
يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله من ذهنه
بسرعة بجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين اولين غير برهاني
ختم الباب بايراد البرهان العام لامتناع كون جسم ما علة لجسم الا وهذا البرهان ... قريب من الوضع
مبني على ما تقدم ... ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون

قوله م

قوله صح

كالصورة النوعية ٥

فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن
ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
ان رد على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط الرابع على ان علم الباري بغير صورة في ذاته فذاته
البسيط فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون
قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل
فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف
المقبول والمفعول فقد يكون جائزا كالنفس فانها قابلة لعلوم فيها وفاعلة فيما دونها وههنا لو كانت
مادة الجسم فاعلة لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها
وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه صورة في ذاته
فان كان على ما ذكر كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا
يصح ان تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول
فاعل تلك الصورة وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور
صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كانت مع قوامها بمواد تلك الاجسام
فلذلك ما يصدر عنها بعد تقومها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون تشكله من الوضع ولذلك فان
النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بجانب والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لجرمها وصور لا تقومها بذواتها لا بمواد الاجسام كالنفوس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها انما يكون بذلك الجسم وفيه ومن الكائنات مفارقة الذات
والفعل والفعل لذلك الجسم وهي تلك نفسا لذلك الجسم فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة

يعني يكون المفعول والمقبول شيئا واحدا

والا يلزم اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد وهو ظاهر البطلان

ان يتقوم ذات الاول بعلمه بالغير

من حيث هي نفس

جسمها

لان النفس قائمة بذاتها ... بدون الجسم

[illegible]

الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له ولا لما كان
فاعلا من غير مشاركة الوضع المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون اولا علة بالجزئية لمادته
وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله من الاجسام انما
تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالة لها لا تفعل
النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها موادها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا
توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما
اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات
الاجسام ولا لصورها بيان نتيجة وهذا تبيين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله
بل لعلها تكون معدات الاجسام اذ الصور تتعدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في
الاجسام وذلك بان تجعل موادها مستعدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار
التي تجعل مادة ما يجاورها بالتسخين مستعدة لقبول صورة هوائية تتعدد على تلك المادة او تجعلها مستعدة
لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك
الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد
الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول
المشتملة على اثبات العقول مقدمة وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود منها الا واحدا فقط لان اشياء لا في جنس ولا نوع فيكون منها
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان من الاجسام
فيكون حينئذ من جملة الكثرة وقد علمت ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من جملة الجواهر العقلية
واحدا وان يكون الجواهر العقلية الا بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان واجب الوجود
قد ثبت

الا الصور الجسمية

كالعقول

مقدمة

قوله م

[illegible]

ولا يصدر عن عقل الفلك الاخير الا واحد من الاجسام الباقية لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
فيكون غيره من الاجرام السماوية الباقية موجودا بلا علة وهو باطل لان الممكن لا يوجد بدون العلة واذا كان
ذلك باطلا ثبت المدعى وهو كون وجوب استمداد العقول المترتبة مع صدور الاجرام السماوية
وبعد حصول المطلوب لا يرد الاشكال بالعنصريات لانها لا تقاطع العلويات لان طبايعها مختلفة
بخلاف الفلكيات لان طبايعها واحدة كما مر

غير مقول على الكثير قول الاجناس او الانواع فاذن جميع الجواهر الممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهي فايضة
لا جهاتها وتم الفصل بالجهد ايضا انه شرع في بيان مراتب الموجودات وقدم لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من
استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من جنس الجواهر
والثاني ان باقية جنس الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة
من جنس الجواهر ولا طبيعة الفايدة وتم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز
ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن اخيرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ
ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية متبدية في الوجود مع المبادي
بانواع الجواهر من حيث لزوم وجودها بانزالها في استفادة الوجود مع نزول السماويات عنها
الفصل يشتمل على ما يتفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبادي الاول مع صدور السماويات وانها لو كانت السماويات متبدية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت
قبل انقطاع السماويات يبقى الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير
العقول فاخذ العقول بانزالها في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير اعلم ان الشيخ
لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب
توالي الهالي في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة
مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول
البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل ان رجح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم به فقوله
زيادة تحصيل يعني الفرع اذ ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبادي الاول فبدا بالانسان الى الاول الكثرة وجب صدورها
عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع امتناع وجود الجواهر العقلية يقتضي بالفرع صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر عقلي

قوله م

العقلية صح

الاخيرة صح

عقلي ولكن الشك بصدور شيئين عن شيء واحد فيناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادئ الراي
حمل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا تم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه
العبارة ان يكون الصادر عن المبادي الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا وهلم جرا حتى لا يمكن
ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على التوالي او بتوسط الغير من العلل
وهذا ظاهر البطلان فان وجود موجودات شتى لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته
فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مرتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من هيولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة الاتها واستعداداتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى
اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان من الاشياء انما يلزم ما ان عن واحد من حيثيتين وتكثر الجهات ومن اعتبار الكثير
ممتنع في المبادي الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته
فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى المبادي الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي هنا بيان كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا
فرضنا مبدأ اول وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان
يصدر عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د
معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن أ بالنظر الى موجود شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز ان يوجد كثرة لا
يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ

دانه

اي في النمط الرابع

آه

واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هنهنا امران معقولان احدهما الامر
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من
حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث
العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل
امكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست وحدها بالنظر الى المبدا
الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول
ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول واجبا بانه لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر حاله مع الاول لزمه ان
يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدا
واحدها في اول المراتب وهو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل للمبدا الذي استفاده من الاول واثنان في
ثالثتها هو الامكان والوجوب المتاخر عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار
تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل على الاول يتناول ما
هو موجود نفسها والذي سواه انما كان المعلول الاول من هذه الجملة الا باعتبار هذا والهوية [illegible]
يشتركان في انها حالة له في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما
حالة المستفاد من مبداه فهذه من احوال الثلث التي نعبر عنها بالتثليث في العقل ومراده والثانية
تشتركان في انها حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبداه وما المراد من [illegible]
التثنية واذا تقرر هذا فنعود الى باقي شرح المتن وهو قوله النحو نحن الضرورة ان يكون
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي هو ما انه الجزم بكون العقل الاول مصدر الفلك
الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل الحكم بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو
الجوهر او غيره لكن ان كان اولا من هذا ان هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت [illegible]

مطلب

ذاولي خ

ذكر المعلول ص

بانها خ

من قوله ص

بعض ص

بالنسخة صح

المتقدم منه فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يكفي لاسناد
جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول فهو [illegible] ولا حسيبني ان الاول في وجوده
[illegible] ما كان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل
ذاته ويعقل الاول اشار الى اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول الا يكون من
هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول
الاول عبارة عن مجموعهما والحيثيات اللازمة هي الاربعة التي ذكرها الا غير قوله فيكون
بما له عن علته من الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنه مبدا لشيء
ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا اشار الى امرين احدهما
ووجوب الوجود الذي جمعهما حال المعلول بالقياس الى مبداه وهو افضل حالتيه المذكورتين الى
بها صار مبدا للعقل الذي هو تحته وبما له من ذاته مبدا للشيء الاخر اشار الى حالته في ذاته المشتملة على
مفهومات مختلفات التي بها صار مبدا للفلك فهو تحته وانه معلول فلا مانع من ان يكون هو
اشار بلفظة هو الى العقل اشار الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
وصفه فان ذلك شيء واحد كما مر فهو الاول مع جميع كمالاته اللازمة له الى ما يلزم عنه في اول مراتب المعلولات
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما قبل وكيفية اولية ماهية امكانية ووجوده من غيره واجب
لوازم ووصفها بالامكان والوجوب تنبيها على [illegible] وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات لا
ثم يجب ان يكون ما هو الصورة منه مبدا للكائن الصوري وما هو شبيه بالمادة مبدا للكائن
المناسب للمادة اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي تحته الى حالته التي له بالقياس الى
مبداه وعليته للفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه والحالة التي عليه من
مبداه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل
للاول الذي وجب به مبدا لجوهر عقلي وبالاخر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار بقوله وجوزان يكون للاخر

في ذاته ثان

55

تفصيل يصير بها سببا للصورة ومادة جسميتين اي تفصيل حاله في ذاته الى اي التي المذكورتين
اعلم انه له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه باعتبار الاول صار سببا للهيولى التي
يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار سببا للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل
كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية
بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود
كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون
الوجود اقرب الى المبادي التي هي سبب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما
اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في اسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا
لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب المتراخية الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدأ الاول وجعل المراتب شروطا ومعدات لافاضته تعالى ومنع من ان نسبة الموجودات
اللاحقة فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولات الى ما يليه كما اسندوه الى العلل من ثقافة الغرضية
وفي الشروط وغيرها لكن لم يكن منافيا لما اثبتوه وشنوا ما بابهم عليه والفاضل الشارح
حمل نسبة كلامهم الى الوضع والبركات للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا
الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان المحققين غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الآخر في موضع
من كتبه الي ومنها اي كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات ولا في سائر كتبه
من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر
الى هذا الفاضل الى ما خالف ذلك

واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك فما ذكر ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
ان كانت هي الاشد له في هذا الموضع غير مقصود بل لغيره قد ذكر الشيخ بحجته في موضع من الشفاء
فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها
لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكر من ان كونها امورا عدمية وامورا مشتركة
في جميع الماهيات وما يجري مجراها والجواب عنه بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة
الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كذلك
لكنه بل هي ما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز
ان يكون متقوما من مختلفات ومن الامكان الاول علة لهما والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل
الاول مع الجميع كالاثنين فانه اول ماهية صدرت من الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من
غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات
وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال
بهذه العبارة وخذ انه يمتنع ان يكون عنه وعن واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء ثم يتبع من هناك كثرة كلها يلزم
ذاته فيجب ان يكون اذن مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال
الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من متقومات وبه يبطل ما ذكروه
الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه
الاجزاء الوجودية بما هي من الاجزاء العقلية ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان
يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذ مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان

دورا ثم قال والشيخ لم يذكر عما وجب كون ما اشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري وما اشبه بالمادة مبدأ
للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول في سائر كتبه ان ما اشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليتشعر كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند ممكنان احدهما
اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناد
الاتم الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لا حاجة لها
قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع ما افضل يتبع ما افضل من جهات شيء ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق والعقل الذي هو مما كان لا يتبع حال علته في ذاته اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع
حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة
لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك
وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه [illegible] انما
ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر ما اعترض به
الفاضل ان ادى على امر مبهم وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يتعاكس حتى يكون الاختلاف الذي مع ان كل عقل يوجب وجود مختلف وليس
الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب الكلي لا ينعكس كليا نعم يرد الوهم ان يقال اذا كانت الجهات
المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا حتى ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل
تلك الجهات فاذن يجب ان يكون كل عقل علة عقل وفلك الا الى نهاية والعيبة عنا فادح ان
يقال اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على كثرة ولا يلزم
من ذلك ان كل عقل مشتمل على كثرة يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة
في ذلك ان العقول كثيرة [illegible] من انواع حتى يكون مشتقة المقتضيات بذلك [illegible] فالاول

مبدا [illegible]

قوله ص

بحث ص

مبدع جوهر عقلا هو بالحقيقة مبدع وتوسطه جوهر عقلا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي
حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجادا بلا توسط
آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجد الاول بغير توسط شيء [illegible]
وجوده والا لعدم كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وتوسطه
جوهر عقلا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد
على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما اذا لا دليل على ذلك وادعى الفاضل ان [illegible]
ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر في
العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يورد عليه بينة بل كونه
خصص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اومى هذا الفاضل
يفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا
بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة ولم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وسال بعد ان ما نومي به ابو البركات ايضا من كلام ليس بشيء وباقي الفصل
ظاهر وانما سمي بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد الفصول المتعلقة بسبب العقل [illegible] والغرض منه
افادة تصور الجميع معا اشارة ويجب ان يكون سبب في العالم العنصري لا عن ما عن العقل
ما اخر والا ممتنع ان يكون للاجرام السماوية غرض من المعاونة فيه والا يكون يكفي ذلك في استقرار [illegible]
ما لم يقترن بها الصورة [illegible] يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبيانها ما [illegible]
المشترك بين العقلاء [illegible] فاسند ما الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه
ينتهي العقول ويعرف بالفعال [illegible] لما كانت الاجسام الكائنة من جنس الهيولى قابلة لجميع انواع التغير
والحركة خلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو
سببها القريب [illegible] على نوع من التغير والحركة ولكن ليس [illegible] على التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية غرض من التاثير في حصول هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام

ایدال ح

حركة من سوى مدركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للنفس والحركة فمن وجب ان يكون اختلاف صورها
ما هو فيه الاختلاف في احوال من الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما هو فيه اشتراك من الاجرام
السماوية ومن الاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لتمهيد تلك الطبيعة ما به وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ لهيئتها الصور
المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة. اما اولا فلان من الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة
لمواد الاجسام اذ كانت واما ثانيا فلان من الصور الكلية المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وجودها بلا
مشاركة من واحد بعينه علة لذلك بل يكون بارتباطها بواحد يوجدها الى امر واحد كما مر في النمط السادس
ولا يكون الصور علة فاذن العقل الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة منها رسم صور العالم

سوالدر ح

من سافل من جهة الانفعال كما ان ذلك العقل يفيد بها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا
يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل في الطبيعة الفلكية في استتمام
لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر سابقا في النمط الاول خاصة قيل انكم بينتم امكان كون الجسم وتوابعه
علة لمادة جسم اخر وههنا فقد جعلتم الطبيعة الجسمانية جائز علة لمادة جسم اخر ايضا بان الطبيعة الجسمانية
ليس يكفي في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحسب نسبة النفس والحركة من جهة
كما هو [illegible] واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في حصولها بحسب ما
يختلف من استعدادها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة
العنصرية عن مبادئها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى
المشتركة بحسب استعداداتها المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع
العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا حصل في المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري
او بواسطة منه حصل لها استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن هذا المفارق
صور خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو
الذي حدث عنه في الاستعداد ما يصير مناسبته بذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر فيكون

فيكون هذا الاستعداد مرجحا لوجود ما هو اولى به من فواهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام
لكانت نسبتها الى الصور كلها [illegible] ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك من الاستعداد ايضا بنسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة من الامر الذي يرجع اليها وهو الاستعداد
فاذن كل بدو في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله المادة اذا افرط تسخينه فانه
بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا مبدأ الاختلافات الا ان من الاجرام السماوية تنفصل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة المحيط فيما ال
تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر [illegible] فسر
الى سبب اختلاف صور العناصر من [illegible] بعد ذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل
كون ما يلي المركز عما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك [illegible] الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب

نسخ ح

الحال واما التفصيل فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من
المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه زعموا ان الفلك يسخن ويعرض ان يسخن ما
[illegible] بانه حسوس [illegible] معلوم من حال الشيء [illegible] نارا وما بعد عنه [illegible] ساكنا فصار الى البرد
والتكثف حتى يصير ارضا او ما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه
اقل تكثفا من الارض وغلظا [illegible] وعلى التكاثف بنوع خاص الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن
الرطب الذي يلي الارض [illegible] والذي يلي النار [illegible] هذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بشيء
عند المحققين لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في طبعه احدى الصور المنوعة على الجسمية
الجسمية التي هي من الابعاد فقط [illegible] كالحركة والسكون [illegible] الجسم لا يستحيل الى وجود مجرد الصورة
وان [illegible] من حال الفلك من الحركة والسكون من [illegible] بل الجسم لا يصير جسما حتى يتنوع في الحركة
او سكن [illegible] قد عدمت طبيعته لكنه يجوز ان يكون اذا [illegible] طبيعته سقط باصله المواد [illegible] اسقاطها

سبطا حسب الكون فالك ومناسبه ان يكون من اجراما عاما قانون اخر
فان الحار بسبب الحركة والبارد
وهو ان يكون عن المادة التي يحدث بان يشترك بعض البسائط من اجرام السماوية اما عن اربعة اجرام او عن عدة
اجرام بعضه او اربع جملة عن كل واحد منها ما يهيها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصورة
وامتنها او يكون ذلك كله بنفس عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب
الخفية علينا موجبه وحيث قبلها حسب سبها من السماوية ومن امور مستفيضة عن السماوية امتزاجات
محصلة من عدة لقوى بعدها وهناك بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي
الذي يلي هذا العالم اراد ان يشكل الاسباب من امتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما
تحدث بسبب فيما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور مستفيضة عن السماويات اما السبب الكلي فكاذا
الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لسخنها وتوسط السخونة لتحلله
الجسم وسبب الغليان والصعود الاخراجة من موضعه الطبيعي وسبب الحرورة من موضعه الامتزاجه
نعم واما من امور المستفيضة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها
يصدر من افعال عنها فانها امور مستفيضة عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها فتصير عنه الصور سببها
فعاله في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعاله صارت محركة لها من اجسام خارجة نفعها بالبعض
كان هذه من القوى بسببها الى سبب الهيئات الفاذنات فصارت علة لا من احكام واعلم
ان المراد من امور المستفيضة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست مستفيضة عن
السماوية انما هي مستفيضة عن جوهر مفارق بل المراد الهيئات المذكورة التي بعد موضوعاتها لان يكون مبادئ
افعال مخصوصة وبعد حصول من امتزاجات عن حدث السبب حدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب موجبها
وبعد هامش الاعتدال عن القبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيستفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما ذكر في النمط الثاني موجبه وعند الناطقة
بعضهم بحسب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة اليه من استكمال بالالات البدنية وما يليها من افاضات
العالية ومنع الجهة وان اوردنا عليها اسئلة من امتناع فان ما ملك ما اهطنه من اصول

المسخن او الصعادة ح

٥٩

ان ح

يهدي بك الى سبيل جمعها من طريق البرهان   سر الى لم اثبت الوجود ان العقلية صورة من عقل هو النفس
الناطقة لما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول من ان ذلك الجوهر لما كان ابدا حيا كان كاملا
عنايا اولى ابداعية بريا عن العوج والنقصان كل الكل . وهذا الجوهر لما كان موجودا بتوسط الكثرة
محدثا بحدوث مادة فكان كما انه مشاكل من وجود مكان بحثا جاء في من استكمال من افاضات الجواهر العقلية
العالية عليها بالالات البدنية وما يليها من اجسام التي بعدها العقول بل من افاضات ولما انتهى
الى ان المراد انه قطع الكلام في هذا النمط والقاضي مثل الشارح اورد شكوكا منها ان من استعداد كل
المذكورة ان كانت عديمة لم يكن اسبابا للصحة وان كانت وجودية يحكم بصدورها عن السماويات
يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يكون اسناد الصور الى السماويات دون العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لتوهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى
من اعراض الجسمانية الى السماويات وذلك خلاف ما يذهبون اليه والجواب ان اسناد كل من الاعراض الى الاجسام
يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمع تلك الشرائط اسند اليه وما لم يستجمعها اسند
الى غيره ومنها انهم حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع عن مخصوص عنه
لما ح
وهذا ما في موهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب ذلك اختلاف القوابل فهلا
اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا اختلافه باختلاف القوابل فقد نسبه بعضهم الى الشهرستاني
ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما المبدا الاول فلما امتنع ان يفعل بتوسط الة والمادة لم يمكن اسناد
الكثير اليه اصلا وهذا الجواب ليس بصحيح على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول
المجردة في ان الفعل بتوسط الة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان
الفعال صدور الافعال التي لا تصدر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات تعتبر منظم فيه واختلاف القوابل
في نفسه ح
لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور بمادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن ما فيه الصور والقوى

مثل ما حصلنا بحسب بعض وبهما وانه عن ذلك فاذن من جوهر من العقليات من اخذ الوجود عما تقرر من
المبدا او لحقت ممكن اعتباره عما اعتبار تلك الجهات ومنها ان اسناد الحوادث الى ما هو ان
السماوية الى ذاته بتوسط اسناد تلك الحوادث الى غير مباشر بسلسلة من اسباب دفعة او يستند من الى ما
يسبقه بالزمان وبيان امتناعها عندهم وهذا النمط مكرر وقد تقدم صورته النمط [illegible]
في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها
من المعقولات بعد كيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الواجب من اول
في جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه [illegible] من وجوه التعقل وكيفية كون علمه بسبب النظام الكلي
وكيفية وقوع الشرور الالهيات في تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما
يتعلق بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لان موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه
تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكرنا في النمط المتقدم مراتب الوجود اراد
ان يبين في هذا النمط بان نشاته الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار دائرا
مبدا ابتدائه منه ومعاده عائد اليه ومراتب البدء بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول
الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى
الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال
بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام البسيطة النوعية من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور [illegible] بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة
النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس
الناطقة المجردة الانسانية بجميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع
الموجودات [illegible] اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا

قوله

والوجه الاشرف من وجوه التعقل تعقل الكلي والجزئي كليهما على الوجه الكلي فالواجب الاول ايضا الله كذلك

قوله

فيها العقل [illegible] المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا منه ولرجوعه الى ذروة الكمال بعد ان
سقط عنه مظاهر ان الترقي على البدن عن العقل حسب صفة المراتب على التكافؤ منتشية من الجانبين الى
الهيولى التي وجودها بسبب كونها بالقوة [illegible] بالفعل في نهاية الخساسة وحاذيها في الجانب الاخر
العقول المجردة وما تقرر فيها [illegible] ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة للصور العقلية
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات الة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون الة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هي مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
المفارقة لما كانت النفس الناطقة واقعة في اواخر مراتب العود واشتغل بالبحث عن حالها بعد
تجردها عن البدن فابتدا ببقاء جوهرها وذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة
لوجود شيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وعين كمالاتها بعد الموت كذلك
واشار بلفظة لما الى ما تبين في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة
للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها
في الجسم وبقوله بل هي ذات الة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه انطباعها ووجودها وكمالاتها
المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه الة لها لا تضر جوهرها [illegible] وضعه بعد لفظة لما والتم
مقصوده بقوله بل تكون باقية بما هي مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع
علته التامة فهذا برهان لم [illegible] براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واما
ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس منافيا لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس لما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان [illegible] المزاج المقتضي لحفظ العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن
عن كونه الة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء [illegible] يتطرق الفساد وحفظه الذي
السبب لكنه حفظ بالعرض [illegible] ان الشيخ [illegible] بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل
بذاتها كما علمت لا بالتها ولو عقلت بالالة لكان لا يعرض كلال البتة [illegible] ويعرض للقوى العاقلة كلال كما يعرض
لا محالة

[illegible]

الخسة

فوق الشيء هي امكان وجوده
فلم تكن الهيولى موجودة لكن يلي
وجودها فكون اخس
الاشياء من العقول والنفوس
والاجسام لانها موجودة
بالفعل [illegible]
وبانها غير

حال

اى غير متعلقة الوجود

اى البرهان الذي دل على بقاء النفس
[illegible] من العقل الفعال من
المجردات الباقية بعد المفارقة
عن البدن

قوله

لكان

لقوة الحس والحركة ولكن لم يعرض هذا الكلال كالمرض بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الاختلال
والقوة العاقلة اما ثابتة واما في طريق القوة والازدياد وليس اذا كان يعرض حينا ما كلال وملالة كلالة
يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما
اذا وجد ولا يشغله ولا محتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه [illegible] التصريح جعل غير البصير كالاعمى
بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتصريح دون التنبيه تعريض
بان الحق فيه اوضح من براهين المذكورين في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حيث
الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في نسبته الى العمى الذي هو فيه من نسبته الى النوم واما كون
هذا الحق اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فهو [illegible] اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الالات [illegible] لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال
للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة
من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات وهي الالات المفقودة
ليست بالات لها بل لغيرها وهي لا تحتاج في تعقلها بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان
كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لينتفي الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الزائلة البدنية عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها وجهان
في هذا الفصل احدهما استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالالات [illegible] منفصلة كلية موجبة
وهي قوله لكان لا يعرض لها الا كلال [illegible] ولا يعرض للقوى كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالالات
بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض حينا في تعقلها كلال [illegible]
يقتضي انحلال مشروطا بحركة لا يعرض [illegible] القوة الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر
عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها [illegible] استشهادا ان حركة القافلة قد تكون
التي الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب العصبية الحاصلة عند [illegible]

العقلية صح

قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه صح

غيره م

المذكورين م

الفاعل هو العقل الفعال وهو عقل والقوة القابل هو النفس الناطقة

استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتدار على الفعل
اي اقتدار [illegible] ان من شرع في سن الانحطاط لا يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا
ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والقادر المقتضية لاستقبال الحس [illegible]
دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد هنا الفرق بين [illegible] من هذا الوجه فلذلك
اورد ما استشهد بالاحساس والتحريك قوته ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض
التالي وهو منفصلة سالبة [illegible] ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها
كلال بل قد يكل الالات ولا تكل في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وهو كما في سن الانحطاط وابقاء
كما يكون بعد تولي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى لازدياد كمالاتها وهذا استثنائية تنتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالات بدنية
وههنا قد تمت الحجة [illegible] اشتغل [illegible] وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان
عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء
لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل في صورة معينة يدل على كونه
فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا فاما الفاضل الشارح
معترضا على ذلك يجوز ان يكون المقتضي لبقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية
وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المقتضي
بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المقتضي وح يكون النقصان الثاني مخلا دون
الاول كما ان للصحة المقتضية لبقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع ازدياد
ونقصان فيها وراء ذلك الحد [illegible] من ازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في تلك السن
مع عدم الاختلال اقول النفع الحيواني انه يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به
الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول انه لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني

فالصفة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها ومنها
ليس الكلام في الكمالات الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فقط فاعلم
انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما تختلف الكمالات الجسمانية
وليس الامر كذلك واما قوله ازدياد الى حد الكهولة على اتباع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هنا
مع ان الشيخ صرح بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على
ما ذكر في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الافعال
العقلية تكون حكما الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق على كل ما يفيد ظنا غالبا صادقا كان
او كاذبا ... هذا الاعتبار ... الحس وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصر ... ان الشيء القائم بالابدان ... الا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت
فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية
... خرجت ... ومن حجة ثانية ... ان تكون من افاعيل وخصوصا
من افاعيل القوية ان في تلك القوى البدنية ... وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة
واما القياس فلان تلك من الافاعيل لا تصدر عن مواضعها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى لتأثر
الحواس عن المحسوسات المدركة ... عند ... الحركة ومن انفعال لا يكون الا عن
فاعل ... طبيعة المنفعل ... عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان يقتضي طبيعة القوة لكنه لا
يكون مقتضى لطبائع العناصر التي ... موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ
الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد ... ضوء النور
الشديد عن الابصار او تعمى ... وافعال القوة العاقلة قد تكون كثير الخلاء ما وصف الاول
... القضية صغرى القياس ... ان يقال العاقلة لا يلحقها التعب من افاعيلها
... بدنية قد ... من افاعيل ما العاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما
لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ... عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية

اي يقع — قوله م — عند نخ — القوى نخ — القوة م — صح نخ

البدنية وانما قال قد تكون كثير الخلاء ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة
من المتخيلة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والخاطر
ان تكون من افعال ... القوى البدنية او يبطلها ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها
ويشحذها فضلا عن ابطالها واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة
لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون
البعض ساقطا لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقعة بعد تخيل الجبل
فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء فانهم لا يعنون
بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيرها في الحاسة وضعفه قوله
زيادة تبصر ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل ... وهنا
فان القوى الجسمانية لا تدرك انها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه الا انها الات لها اي لانها
وادراكاتها ولا فعل لها ... بانها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء
حجة ثالثة اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل
الا بتوسط الالة فعاله ... لا يمكن ان يتوسط الالة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة
مع كبرى منع الحجة وهي قولنا كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه
فان الالة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين ... وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها
ولادراكاتها وجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعقل المدركة الجسمانية نفسها وبما عداها ... بما مر من النظر الى دعوى
من امتناع صدور الافعال عن القوى التي هي اجسام من غير توسط تلك الاجسام ... انما تتعلق
بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها ... والحكم
على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصر لو كانت القوة العقلية منطبعة في
جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة
وهذه حجة رابعة وهي اوضح

او بضعفه نخ — وهي م واحدة نخ — قوله م

لتحقيق هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مجردا كانت هذه المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان
مدركا بالة كان مجردا كحصولها في الته وهذا ان جاز بيانها في النمط الثالث والثالثة ان الامور
الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بوساطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام
آلاتها في افعالها وهذا تمام بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية
لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية
كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما
مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان
الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع
من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة
استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في
جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين
بابطال قسم اخير يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة بقوله لانها انما تعقل بحصول
صورة المتعقل لها وهذا اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها بقوله فاذا استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد
حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متعقلا اي في وضع يعقد بها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل ويلزمها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل بقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة الة للمدرك المادي بقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل في
مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية بقوله وان حصوله متجدد فهو غير
الصورة التي لم تزل في مادته لمادته اشارة الى تغاير الصور بالعدم والوجود في حالة المتجددة عند التعقل

والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور فيكون قد حصل في مادة
واحدة صورتان لشيء واحد وهما متحدتان في الماهية فيكون تغايرهما بعوارض
المادة بالنسبة اليهما اشارة الى المقدمة الرابعة واما قوله
وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي
لفساد المقدم وهو فرض استثناء نقيض التالي فظهر من ذلك ان العاقلة انما تكون عاقلة بالصورة
لا لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة متعقلة
دائما اشارة الى معنيتها في جميع الاوقات وهو القوة المتعقلة مقارنة لها
التعقل اصلا اشارة الى استلزام مقدم المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة
وليس واحد منهما من بعد ما استثنا نقيض التالي يفيد نقيض المنفصلة
مع ان الحق كون من الانسان متعقلا لا عضاء في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة
منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد هذا الاعتراض على المقدمات المذكورة
في هذا الموضع منها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء الحسية والسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية ومن الجائز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد
والبياض اشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الكلي
من عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجود التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة
عنه ولذلك استعمل لفظ الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كان معنى
قول القائل المعقول من السماء مساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقول المجرد عن اللواحق
لبست مساوية للسماء الجسمية المقارنة اياها وهو ان اراد بعدم المساواة الوجود والاتحاد كان
صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السماء مساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان

قوله م

توجب التعقل م

الجزئي

كالابدان الانسانية بالنسبة الى نفوسها الناطقة ه

وح

وح

له م

بالعرو م

المعقول من السواد والبياض والسواد الموجود في تمام المعقولية اي ليس بياض وسواد حال كونهما معقولين وصفا
مجرديان كما تسمعه فان المعقول من السواد هو نفس ماهية السواد الموجود فضلا عن المساواة واتواما لكون
السواد غير حاسا والبياض في تمام المعقولية وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح فان الفرق
بين السواد المعقول والمحسوس يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا اي محل
فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة تارة مع فصل يتنوعها نوعا وتارة مع فصل اخر
يتنوعها نوعا مضادا للاول على ان السواد المعقول اذا اخذ من حيث هو عرض قايم بنفس ما لم تكن
ماهية للسواد انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها موجه
لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها الا
احديهما حالة في العاقلة ومن ثم اي محلة لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من
غير ان حل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا
بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة السالفة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست جسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران تام على ما هو واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالجواب المذكور باق
بحاله للنقول حلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك
ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان
الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي مخالفة بالحقائق ومشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها ومنع الاعراض والاشباه
منقولة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله من الحجة بعينها تقتضي ان لا تكون النفس
عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها وقت من الاوقات وذلك لبيان علم الذي ذكرتم
بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب

٦٤

حصولها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للقسم الاول دايما لما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للقسم الثاني الا حالة المقايسة لفقدان
الشرط في غير تلك الحالة تم كلامه ههنا مما اشار اليه
العاقل منا له ان يعقل بذاته فاعلم من هذا ان الجوهر
لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس الناطقة بذاتها عاقلة والى اكمال الكلام
في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن وبواسطة وهم الفعل بحياة الفصول المنفصلة وحمل قوله
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته بعد الحج المذكور موجه
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان الحد اعطى انها اصل بل كالمركب من لانه اجل ملكوتي
كالهيولى وهي كالصورة عندنا بالكلام حيث انه اصل من جزئيه هذا استئناف احتجاج على بقاء النفس
ويريد بالاصل كل بسيط عن حال ليس من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالين وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يفسد زمانا ويكون
شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
ومما كان ذلك باقيا ممكن الفساد هو قبل الفساد باقيا فاذن يكون ذلك الامر مركبا من قوة الفساد
يكون مشتملا على محلين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلا يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا الا انه لم يكن بسيطا من قوة قابلة للفساد
لمادة والمركب يكون مركبا من بسيطا عن حال كان لها اصلا واما حالا والثاني باطل
الفرض لحالها اعني كاملا موجودا في المادة عن جزء من الفساد واما كلاهما وعلى التقديرين فالبدن
وجودها في موضوعاتها متوقف فسادها ووجودها في موضوعاتها فلم تجتمع فيها قوة
حوله عن ... ومن ان يقال ليس من الاعراض والصور يكون بانفسها العالم بل باطنها هذا
النفس كذلك فاجاب بان قوة الفساد انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك الا انا
باطنها في ذواتها انما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه يقال ساطنه موجه واذا
كان كذلك لم يكن اصلا في انفسها فاما الفساد بعد وجودها لتعلقها وسابنها اي اذا انت
ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن بها ما يجمع اجتماعا الامر كب فيه ولا هو حال في غيره حتى يتعلق

قوله م

الفساد فان الفناء ووقوع الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس
لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وسابقها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة
مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وصورها لما كان الباقي من النفس هو
النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الادراكية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب
ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذلك الوضع لا يكون حالا الا في ذي وضع
له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت قائمة
بذاتها على التمام كانت هي النفس وقد فرضناها جزء منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان
يكون للبدن تاثير في افاضتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن
فلم يكن ذات فعل بانفرادها على التمام وقد فرضناها خلافه هذا خلف وان لم يكن للبدن تاثير في افاضتها
كانت باقية ببقاء مقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتفنى بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان النفس لا توجد في شيء من سنخها
الى جسم يقول كما تقرر في اصول الحكمة قال والنفس حيث هو جوهر فهي مركبة من جنس وفصل
والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يوجب
ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكر
وعلى اجزاء الجسم بالاشتراك ومن الجسم لنوع من الاعراض انضمام كمية من مادة وصورة ثم قال الفساد
والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان سبقهما والى محل لذلك الامكان او في الاستغناء
عن ذلك فان امتنع امكان الحدوث عن المحل ووقوع الحدوث فليمتنع امكان الفساد عنه
انضمام ووقوع الفساد وان امتنع من امكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان
الفساد والجواب لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط
والجواب ان كون البدن محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له اولا لامكان فساده غير معقول

معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجوده
السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا
بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة مبادئ وجود النفس محلا لامكان وهيئة تحدث صورة
انما نفسه بمقارنته ونفوسه نوعا مخصصا ولم يكن وجود تلك الصورة هناك الا مع ما هو مبدا لها
بالذات اعني النفس تحدث بحسب استعداده وتهيئه
اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وذلك مبدا الصورة المقارنة له المنفعلة
والمتهيئ عن البدن اذا زال عنه ما كان للبدن بسببه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزال ذلك من الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث
النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هو موجود مجرد وليس شرطا في وجودها والشيء
اذا حدث علا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه
فان قيل لم وجب استعداد البدن لحدوث صورة ما دون مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استعداده
لفساد تلك الصورة فساد مبداه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول
ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول وشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل
بل يكفيه فساد شرط ولو كان عدميا فهم وشنع على من المتصدرين نقل عنهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ولنفرض الجوهر العاقل عقل اوكان هو على قولهم نفسه
المعقول من اهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقلها او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر
من الاشياء للنفس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا
او على انه اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما وقع من اسباب
وجود بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية ابقائها

سلك الكلام الان مبطلا باطلا مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم عند المشائين من اصحابه وهو القول
باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وكان اولا مذهبهم ذلك وامامهم فرفوريوس ان يقوا
من المتقدمين فهم عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجوا على ذلك بوجوه
ورأى في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فصلا من هذا الباب وكتب الفصل معقول الذات وعقل الذات فانه
صنف ذلك الكتاب بين المذهبين في المبدأ والمعاد حتى ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ثم انه
نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل الى آخره وهو ظاهر وتقريره
وايضا اذا عقل أ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها
او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل أ صار
أ واذا عقل ب فان بطل كونه أ فهو معدوم الذات عند ما يعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي أ وهو
بعد بانضمام ب اليه وان بقي أ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل والمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على ما احتملها في الماهيات وتكثرها وهذا افحش حاله واشد شناعة اولا
وهم وهو لا ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل
ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس
العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه تتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهو لا بين ان يجعلوا العقل الفعال منقسما قد يتصل منه شيء او يجعلوا اتصالا
واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان ... حاله في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
حين ما يتصور به فائدة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل
الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد
محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات
التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان
هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان ... حاله في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل

٦٦

المستفاد حين ما يتصور به فائدة حكايتها واعلم انه كما ذكرهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد ذكرهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذين الفصلين اللذين
في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه
المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه
من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول
ابان ايضا حسب هذا الفصل دال على ان هذا المذهب ... المصنف ادرجه الى آخره ويقال للفرع
هو صاحب ايساغوجي ... ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا
من حال الى حال ولا على سبيل ... اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
قول شعري غير معقول ... لا على سبيل التركيب او العدد بالبسيط بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه ابطال يتناول كليا وهو امتناع
الاتحاد الذي يعني مفسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه وهو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا وبين ان
هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على ... صار شيء شيئا ... يطلق على استحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصادر
... او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء ... يقال صار الماء هواء او صار اسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل
... الى الشيء الثاني ... عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا وههنا المراد ... المراد هو ما نفهم منه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو
وهو واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل ... عوام
المشائية والصوفية ... ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده فقال فانه ان كان كل واحد من
موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم ... آخر او لم
يحدث ان يقال الثاني باستمرار ... وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال
الثاني صار سواء على ان الموضوع ... المادة وليس الهواء ... وما هو هذا المحال
امر كان قبل الاتحاد ... وهو الصائر هذا الثاني ... نعرف ان ههنا
الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون ... موجودين معا او ان يكون احدهما موجودا ... المعدوم اياه لذلك
واما ان لا يكون واحد منهما موجودا ... الاول ... ان كان كل من ... موجودا فهما

بعد من ايجاد

ايجاب سمعوان وذلك بناء على ايجاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم هو من الاول والموجود
هو من الثاني وهو ح بالعلية والشيخ انما ابطل هذا القسم بابطال التقدير من الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالايجاد فضلا وان كان احدهما غير موجود مع القسم الثاني من السلسلة فقد بطل
وان كان المعدوم هو الموجد اي او محدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو من المتقدم سوا
حدث بعد عدمه بلي اي او لم يحدث ان كان بالعرض بانا وحصل اياه مع انهم يجوزون وجود المصدرية
الكائنة مع لفظه كان فاعلا للكلمة بطل الا فقد بطل كون من الاول بالعرض بانا وحصل اياه وذلك لان معنى
الايجاد هو كون من الاول الفاعل بعينه نابا محصل اياه مع تقدير عدمه لا يكون هو منا والفاضل
الشارح لما حرر بطريق منع العيان على المعنى فيها اي من اختلال واما القسم الثالث فقد ابطله
بقوله وان كانا معدومين فلم يصرح بهما احدهما ثم ذكر سائل تحدث في منع من الايجاد بالمجاز ومن تعالى
واشار الى الفرض اخرا في التركيب بقوله وما جرى مجرى الجملة بذنب فظهر لك من معنا
ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء لما ابطل المذهب المشهور
شرع يكشف انصاف الجوهر العاقل وكان انه فان ذلك هو الغرض من منع الفصول على ما ذكرنا عند كونه يكون
على سبيل تقرر شيء في شيء او الحلية في اللغة هو الحلى الشيء وانا عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور بالمعنى نفسه الصور العقلية قد تجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور
الخارجية مثلا كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد تجوز ان تستبق الصورة اولا الى القوة العاقلة
ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من
الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ادراك المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين
ان من الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو يعقل المعقولات فقسم
المعقولات الى ما يكون علة للوجود من الاعيان الخارجية التي صورها العقل ابتداء من غير ما
لم يستفده احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل زيد اي لا شيئا اعني صورته ويسمى علما انفعاليا ومن الصنف الثاني

عن الاول ثم لا امتناع انفعاله عن غيره بنفسه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي
مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجود بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون الجوهر
العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان
يكون ذلك من ذاته منه نفسه اي الكل واحد من القسمين المذكورين ونعني ان يقال كل صورة
معقولة ليس موجودة في الاعيان اي كل ما يعقل انفعاليا وليس لم يوجد في الاعيان اي كل ما يعقل فعليا فاما ان
يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل
من ذاته ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات وهي السلسلة
من الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل يعقل انه
من ذاته موجود وهو الاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كلا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر
واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود
من انفعال الشيء منها ايضا نظرا لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارج كما مر في النمط
الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث
هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا لما قرر ان علم من الاول فعلي دل على ان الباطنة تجمع الموجود كما ذكر انه يعقل ذاته بذاته
لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده بعد المعلول الاول من حيث
هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لانه من علم العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يستلزم العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة
بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة العلولية النازلة
من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع محتاجة اليه وهذا الضابط عرض ثبات
جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه اسباب في ادراك من الاول الاشياء من ذاته في ذاته هو افضل
انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وتتلوه ادراك الجواهر العقلية

للاول بان ادراك الاول وما يتعلق منه من ذاته وبعلته ما ادراكات العقل فانه التي هي نفس ورسم عن طبائع عقلي
متعدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال للمدرك
واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك متعلق من اثنه بكل واحد من الاعتبارات اما اجلاله فحسب ماهيته فلكونه
بان احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اجلاله حسب القياس الى المدرك فلكون الادراك
العقلي الممتنع لكون المدرك فاعلا ام وجودا من الادراك الانفعالي الممتنع لكونه منفعلا وايضا لان
مثال متعدد وجود ذلك مستفاد من وجود واما اجلاله حسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد
انما هي كونه مدركا من المعنى من جهة المدرك بعلته انه من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم
التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول مقتضيا علما تاما بعلته
فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما بالوجود بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم
بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان الحكم في ادراكات ... وانها ادراك الاول لذاته بذاته
كامل وتجمع ما سواه ايضا فانه من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل الى كون الشيء مدركا لا انه فعلي
ذاتي وافضل الى كون الشيء مدركا لا انه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل وسلوك ادراك الجواهر العقلية
اما ادراكها لما اول في معنى ممكن من ذواتها المعلولة ثم ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها
علمه بان ادراك الاول عليها علم فعلي ما دون ما للاول تعقلا دون تعقل الاول اياها وسلوك ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والعقلانات وغير ما هي ظلها تعشق ورسم عن طبائع عقلية لهم
نحوها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات يستطيع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعدادها
واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متعددة المبادي لان بعضها يحصل بالاستدلال من العلة
على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غير هذا ومتعددة المناسبات لانها تارة تعقل
من العلم بالسبب الى العلم بما تشابه وتارة الى العلم بما يشابه وتارة على وجه غير هذا في انقص
مراتبه لادراكات ومما حصل ايضا من جميع ذلك ان من ادراك يقع على اصناف من ادراكات بالتشكيك

بالتشكيك وهم وشبه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها ببعض لما ذكرتم فقد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل مشاكل
كثير فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته لم يلزم من قيوميته عقلا ... لذاته انه يعقل الكل جاز
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاز ايضا ان يعرض ... كثير اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة وللاول يعرض كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسمائه لكن لا تأثير لذلك في وحدة ذاته تقرير الوهم ان يقال اليس ذكرت ان
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت
ان الاول الواحد يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزم مع ذلك ان
لا يكون ذات الاول الواحد واحدا حقا بل يكون محلا لها ... كثيرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكل لزمه تعقل الكل بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكل
لازم معلول له فصور الكل التي هي معلولاته ولوازمه مرتبة ترتب المعلولات هي متاخرة عن حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتلك اللوازم والمعلولات
لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له
فاذن تقرر الكل المعلول في ذات الواجب القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره
والحاصل ان الواحد والوحدة لا يزول بتلك الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا هو التنبيه وباقي
انفصالها وما اشكل ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية كما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه لا
يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى واصلاط القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على
نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه المخلص

معنى المضاف وغيرها مما شاكلها لكن الشرط الملك ومع ذلك فلا احد من نفسه دخصه ان لا اسمع
منه المواضع التي من ذلك اصلا فامر السه اسان حقيقه ملوح الى نحو منها لمن هو مستبصر لذلك
اقول العاقل كما علمت لا يحتاج في ادراك ذاته الى غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم
هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا له
للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين يكون م
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الله تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور
فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما

ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من
المحالات المذكورة ههنا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطة علمه بجميع الاشيا
الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا الاصل على
الوجه الشافي يستدعي كلاما مبسوطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرناه فيه
لكن من مقصدنا ههنا على هذا القدر بما هو اوفى اشارة ان الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك
غير ما ادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او سيقع بعده بل مثل ان يعقل ان
كسوفا ما جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان
هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان
كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين
في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
اقول يريد بيان ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير بين ادراكهما على وجه جزئي
سواء بل كل عاقل فهو يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكهما
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل وما يجري مجراهما من الالات الجسمانية
يقول كلمة ما ادراك وانه يتعلق بكلمة التصور له التي يقع فيه وفي ثبوتها وقولنا
ذلك فان مولانا ان يقول هذا القول في هذا الوقت حقيقي ومولانا ان يقول
هذا القول في وقت كذا ولم يتغير فيهما الا حال الان والقول والوقت
جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخص انما يتعين بالطبيعة بالجزئية والكلية وكل
الا يدركها العقل

البرهان والحد بسبب انضياف معنى لا يشاركه الجسمية اليها وما يجري مجراها من المخصصات الى الاسبل
الى ادراكهما الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها
العقل ويناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا على حاله الا انه لا يكون
الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول لا بد من ادراك علل الكائنات
من حيث انها طبائع وادراك اجزائها الجزئية واحكامها الكلية فيها وبيانها ومناسبتها ومباعدتها وتركيبها
وتحليلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور الحادثة معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الكل واقعة في اوقات بعينها بعضها متفق على وجه كلي لا يتغير اصلا فقد حصل عنده صورة العالم
منطبعة على الكل كما انه بهيآته الثابتة المتجددة المنتظمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود
غير مختص بزمان ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم
بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في انفسها عن منفعل بسببها مثلا يكون ادراكا
للجزئيات على الوجه الكلي ويعود الى شرح الكلمات فنقول ان الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارات
الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها
ليكون مشعرا الى ان تلك الاشياء كونه كلما تعقل اشياء من طبيعتها فان منسوبة بنوعها في شخصها منسوبة الى مبدا
طبيعته النوعية موجود في شخصه وذلك الا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل هي لا تجوز انها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع انضمام قال تخصص بها يخصص بل
الجزئيات طبيعة ذلك المبدا وانا نسبها الى مبدا كذلك الا انه من حيث هو جزئي الا يكون معلولا
لطبيعة من حيث الا الطبيعة عليه من حيث هو كذلك وما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العقل فلا يعلم
بين كون الجزئي موضع لدالة ومعناه ان متعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه
في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كما كون وقت الذي سار القمر فيه
اول الحمل عشرين ساعة فانما يكون تعقل ذلك العاقل هذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف وبعده ونعقل

ويعقل ونظيره في هذا البيان ان يحد بزمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل او يحسب فان
وقت الكسوف انما يتحدد به وبما يجري مجراه وليس زيادة عن هذا الى بيانه كما ظنه الفاضل الشارح سبب واشار
قد يتعدد الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان
ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستند بذلك على نفي الصنف الاول
عن الواجب الاول جل ذكره وبيان القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة مقتضية
للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف فوق
من اربعة وهو ظاهر والصنف الثاني عبر عنه بكونه صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول
قادرا على حمل جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن ان يتغير
صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له ويلحقها اضافة الى امر كلي من حيث
يصح ان يحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويتطرق في ذلك زيد وعمرو وحجارة وغيرها
كونه قادرا متعلقا به لا اضافات المعينة ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا اصلا لم يكن لامكان ولم يقع اضافة
العقل الى تحريكه ابدا ما خرج ذلك عن كونه قادرا على الحركة ما دام اصل كونه قادرا الا يتغير بتغير ادراك المقدور
عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ومن هو الصنف
الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وان كان يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة وهي صفة ما لا اذا سببها ان يصدر عن
تلك الالة فعل وهي مقتضية لكون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر
على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك
زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم لا اضافة الى امر كلي لزوما اوليا والى الجزئيات
التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير اولي بل بسبب ذلك الكلي وسائر الكلي الذي يتعلق الصفة به الا يمكن

ان يتغير بها لا طر ذلك الا بتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير بتغيرها بتغير الاضافات الجزئية
العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة ويقابل الاول صنف
عارية عن الاضافة موصوفة ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم حدث الشيء فيصير
عالما بانه ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يختص بالاضافة به
حتى انه اذا كان عالما بشيء كلي لم يكفه ذلك بان يكون عالما بجزئي آخر بل يكون العلم بالشيء علما مستأنفا
يلزمه اضافة مستأنفة وصفة للنفس متعينة لها اضافة متعينة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
وغير العلم بعينه حقيقتها الا كان في كونه قادرا البتة وليست اضافة يتبعها هذا اذا اختلف حال المضاف
اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة بنفسها فقط بل في
الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا ومنها هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف
المقتضية لاضافة الى امر خارج التي يتغير لتغير الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في
العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغيره لان المعلوم
بغير التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور
الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت
ذلك الكلي الا اذا استونف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الجسم
جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون زيد انسانا جسما ما لم ينضم اليه علم آخر وهو العلم بكون زيد ه
حيوانا فاذن العلم بكون زيد انسانا جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وصفة جديدة غير العلم
بكون الحيوان جسما وعند حدوث ذلك العلم يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل في نفس تلك الصفة
موصوفة بما ليس موضوعا للتغير الا ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعينه لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات

الصفات اورد نقضا كليه وهو ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية
عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته
اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات يتعلق لازمة
لزوما ما ثابتا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في
نفس تلك الصفات و يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانا وهم الفضل بالنسبة للقسمة
المذكورة وبالاسناد لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندكم
فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يعنون ان الاضافة التي
يجوز التغير فيها هي النسب مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه
ليس الا وقوع الشيء الذي يظهر ان الاضافة عارضة له كالفوقية على حمل زيد مثلا بحسب ما عرض
له من اضافة كالفوقية على الحمل مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس
الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل حدث منه تغير
بامر المعقول فقط فكونه مساويا ليس الا اضافة محضة وكونه قادرا او عالما هو
كونه في حال متقررة في نفسه يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانه ... وحال مضافة الا ... واضافة محضة
اشار الى الصنف الثاني من اصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا يلتبس
بعضها ببعض وذلك ظاهر فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
زمانيا علما حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل
من انضمام قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما تقرر في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو
قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم منافقة
للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا
الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير ما تحته من الجزئيات واعلم

ان هذه المسالة بسبب سياقة الفقهاء في تخصيص بعض من الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ان يكون ذلك الحكم ان يكون عالما به لا
محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلي بحكم المعارضة في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن هو من نحو آبائهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث العقلية لامتناع تعارض من الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان هذا الغلط
من ماخذه وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك
مدرك لا يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا النوع من الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فالواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل
ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني
فهو وجب ان يكون عالما بالجزئيات لان كل شيء لازم له بتوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره
الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت فهذا تأكيد
لاحاطته بالكل واعلم انه قد مر ان ما كان صور الموجودات الكلية في الجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على
سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباينة لقبول صور من غير ما فصلا عن تلك الكلية وكان الجود
من الجميع مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور
الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا غير منقطع الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل
واحدا بعد واحد فصارت الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة واذا تقرر ذلك
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء في التنزيل قوله عز من قائل

وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضا
والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهنا نكتة هي
قول الشيخ ان كان شيء موجبا من الاول بتوسط او بغير وسط يتأدى الى الذي هو تفصيل
قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب ... فالعناية
هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان
ذلك واجب عنه وعن احاطته فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير
انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر
وقد مر في النمط السادس اقتضاء ذكر ذلك وانما اورده هنا ليعيد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض
في الفعل ليعلم ان نظام الموجود ليس يصدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا ليعيد
في ادراك الاسباب المتغيرة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف يصدر عنه ووضع
هذا الفصل في هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله ولا احد علما ان طلبت ووعد كلامه ههنا بسر القدر المراد
من الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يبرأ عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور
لا يمكن ان يكون فاضلة مصلحتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات
ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان
الوجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخير الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خيرا كثيرا لاجل التحرز من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفيد مصلحتها
ولا تحصل معونتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث يؤذي ويولم ما يصادفها من اجسام
حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن مصلحتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى باحراقها
في حركاتها وسكونها مثل النار في تلك انحاء

الى احتياجات ومصالحات موضوعة وان تتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ
عند ضارية المعاد وفي الجزاء او مفرط هيجان غالب عاملي من شهوة او غضب ضار في امر المعاد
ويكون القوى المذكورة لا ينفع عنايتها او يكون بحسب تعرض لها عند المصادمات عارض خطا
وعليه هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض
لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب بجميع ما سواه وكان العلم عن كيفية وقوع الشر في قضائه من المباحث
المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وبحث ان يحقق ما هيته الشر فبدأ الخوض في المط واول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي عدميات كفقدان كل شي من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كذلك لوجود ما يمنع التوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار
والسحاب الذي يمنع القصار من فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة
مثل الجبن والبخل وكالالام والهموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا الوجودي منه من حيث هو
كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار
لافساده اياها فالشر بالذات هو فقدان كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية
والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات
انما هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها اياها الى ذلك وكذلك القول في
الاخلاق التي هي مباديها وكذلك في الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات الامور ولا
من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد
لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر ماهيته عدم وجود او
عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجود ليس من حيث
هو موجود ليس شرا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة

العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية منتسبة الى افراد
اشخاص معينة واما في نفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح
فنقول الاشيا بحسب اعتبار وجوده وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر
والى ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى
فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وينقسم له اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجود الذي
لا شر فيه على امر بالفعل كالعقول لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجود الذي
ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود ~~فان الموجود الذي~~ والثاني ما يغلب فيه
ويكون بحسب تعرض منها عند ملاقاتها المنافي لها فان الموجود الذي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها لا
ان يكون بالفعل في الخلو عن ما لها فانها منع ذلك الخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن
لا محالة من هذا الصنف ويكون بحسب تعرض منها نوع احرا بعض المركبات بالالام او يكون
والكون والفساد فظاهر مثل هذا الموجود لئن يكون من شانها ان حاله
كالانسان ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في احاد وهو قليل بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لتمزيع النفس ممنوع على
البلية الباقية التي يكون ... او تغلب الشر فيها او ... في بعض الاوقات واما اقسام
لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون الخير ... وهي ما ليس بشر من موجود
المذكور وانه اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود ... الاعدام الاضافية الى اصله على الوجه
والى البلية الباقية بقوله ومن القسمة امور ... اما بحسب الاطلاق او بحسب الغلبة وهي على وجود
كالامراض والاذى الحاصلة للحيوانات طبعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها من حيث
هي حيوان بل من حيث انسان وهي امور التي تعرض له بسبب ... الحواس ... في امر المعاد
من الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان ... معظم ما يسبب الشرور وكون
العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا ينفع عنايتها ان يكون بحسب تعرض
لها عند البلاغ مثلا ... اسباب وهي اقلها وجودا وان كانت ... ذكر ان ... الشر معلوم في العناية

بملاوى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ودخلت بها لا من حيث هي شر بل من حيث هي لو لزم حرمان النفس من
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح ان ادرج هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة
لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والتحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما
مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال كما هو مذهب الاشعرية لا يكون السؤال بلم عن افعاله
واردا فاذن خوض الفلاسفة في هذه الفصول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيقولون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الكل عن
الكلمة الملاصقة للشرور الخيرية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس
بصحيح لانهم ان ارادوا به تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون مع ذلك الى معرفة ماهية الشر ان القصد نوع مسمع وبالتصور
وعلى تقدير ذلك فلا استدلال في هذا المقام بحاصل استدلالهم انهم لا يفيد شيئا والجواب انهم
انما يعنون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر مطلقا وهو استعمالاتهم ويلخص
ما يدخل تحت تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لعدم الماهية ثم عن غيرها وظاهر ان العقد
على هذا الوجه صحيح وليس بالاستدلال تنبيها عاليه ما في الباب انه مبني على ما هو فيه ومن الاستعمال الى الا
طريق البيان لا استواء ان الفاضل ان ادرج حكم بان الشرور وجودية وهو موجود وان الجمع
اما عدم ملائم بعد الملائمة واما ضد يعني اللذة والالم كلامه وان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو
معنى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا خلاص لهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان هو القائل
لم يكلوا الي الجلو باطل لانه خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك
من الفضول اقول لا حاجة بنا الى ايراد جوابه فان محققي ما تكلم فيه
ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
منهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط
في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة
البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او سليمان

كون تلك حال النفس في صحتها بالقياس حال البالغ في فضيلة العقل والخلو وله فضيلة الدرجة القصوى
في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك الا سيما في المعقولات انها انه ليس بالجهل
الضار في المعاد وان كان ليس له كسب في من العلم حسم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة
وسل حظا من خير لا يخطوا في كالمسقام والسقيم متوجهة الى المعادة في الدنيا وكل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل النجاة غالبا
كان هو الانسان التي حسبها يصدر الافعال الارادية عنه وبحسبها سعيدا او شقيا
بلياطيفه وعصبه وسهوه وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان في حكم بالقياس
الى الاجلين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغي ان يكونوا عليه حسب من
الشقوة اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى ان يكون الاكثر اشقياء الا بينا الاصل
وذلك يبتني عليه الشيخ نوع الانسان الذي هو من انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم
بان الموجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب نادر كوجود اليقين والعلم الفائق هو الجهل
البسيط الذي لا تضره المعاد كثير وكذلك في الموسر والخير فان وجود الشر المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاسي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وهي
النفوس الى من احوال الابدان في الجمال والصحة الفاسد او في القبح والمرض الفاسد او في
الحالة المتوسطة بينهما ثم ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
الابدية تختص بالطرف الاخس على ما حكيناه وهو معنى قوله كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
في الاخرة يقال هو عرضة السي وعرضة للسي اذا كان منتصبا للسي لا يعرض ذلك الشيء لغرض وباقي عباراته
واضحة
لا يعتبر عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يعتبر عندك انها لا تنال
اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يعتبر عندك ان تقارب الخطايا
باتلة العصمة الجاهل بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب
من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا يصغي الى من يجعل النجاة وقفا على عدد معروف
عن اصل الجهل والطاهر فالى من ابدو ا متسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فصل بيان
مرتبة

نعم يكون الشقاق من اسبابه بخصه بالطرفين وهو ظاهر من قوله بالملكة العصمة النبي. اي فاطمة والعصمة
مهنا اسم لما يعتصم به بيان ان اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك الرمد ضرب
من الجهل والكودنية دال على ان ما عدا هما يفضيان شقاق منقطعة او لا يفضيان شقاق اصلا
وانما قال وان شو يرحمه الله ملاحظة لنوع من قابل ورحمي وشعف كلي في كلها للذين
يتوقف فان منه ما يدل على شمولها للعموم وعلى خصوصها بالاصل الطرفين فيها
او لعلك تقول لما امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جواب انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان ساعيا في هذا القسم وكان القسم من الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم اهل وصعة بالبس
يمكن ان يكون الجهل الكلي يتعلق به لا وهو يحسب يلحقه شر بالغرض عند المصادمات الحادثة فاذا برئ
عن هذا فقد خرج عن نوعه وكان النار حيث عسر البارد والماء عن الما وقول وجود هذا القسم
وهو على صفته المذكورة عن الشر نادر كما هو الحق على ما انشاه. وهذا الفصل غني عن الشرح
ولعلك ايضا تقول فان كان القدر علم العقاب فنا قال جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كا
استعمل هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق الله الاحوال المناسبة التي لم يكن من وقوعها
بد والامر موقوع ما تبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مستند له خارج محدث اخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تتسبب … والتصديق بالتخويف فاذا عرض من اسباب المقدر له عارض وجب منعه
التخويف … كسر كبار الخطايا في الجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم للكل
الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن من جانب المسلك بالقدر ولم يكن في المقدر الخير به له مصلحة كلية
عامة لكن لكن لا يلتفت لغيبة الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لغيبة الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم
لاجل البدن بكلية ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال فعال انها من
الظلم وافعال مقابلة لها وجوب … ولا يشك على ان ذلك من المعلومات … معروف
وجوبا كليا بل التي من المقدمات المشهورة التي عليها الاجتهاد امر ارشاد المصالح ولعل فيها
ما ينبه بان معان حسب بعض الفاعلين وان الحقيقة الحقائق ولا يلتفت الى الاعتبار دون

دون اعتبارها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر … سوء السؤال ان يقال ان كان لا افعال
… فانه صادر عنه على سبيل الوجوب ليمثل بما سايرا لجسمانية العالم العقلي وبوجوب ما
حدث فيه له في هذا العالم مطابقا لما يمثل هناك فلم يعاقب بان … ان على ما صدر عنه على سبيل
الوجوب والسبب لها عنه او لا جواب بمقتضى القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس
على خطيئتها كاستعمل هو كالمرض للبدن الى موته والامن وقوعه ما تبعها وهو ظاهر وهذا النوع من
العقاب انما يكون للنفس بيان انه يتسبب هلاكها الردية اكثر اسبقه فيها مكانها ما يكون من
داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن من باب … بالوعيد في الكتب الالهية
لو اخذت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج كما يوصف
في التفاسير من الاخبار واشار اليه الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي على جهة اخرى
مستند له من خارج محدث اخر الى اساسه على الوجه المشهور لو كان حقا لكان شيعيا بما اراد
ان يذكر ان ايضا على تقدير تسليم كونه كا فهمه اهل الظاهر ليس بما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
الا ليس يقبح فقال اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الحسن المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في
مبادئ الافعال بيان انه حسن لما فيه في الكل سابقا … فالتخويف يفعل من الجريمة
ما كيد للتخويف ويقتضي الازدياد النفع فهو ايضا حسن … ان هذا التعذيب انما يكون من اما التفاسير
الى الشخص المعذب. ويكون خيرا بالقياس الى الاكثر من نوعه ولا يلتفت لغيبة الجزئي لاجل الكلي
الا لا نظر اليه ههنا ايضا من جملة الجهل الكلي الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان حسنا على ما هو مقبول عند الجمهور وقد بين ذلك
ما ورد به الشرع بل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المسلمين للتلك
من اصول كالمعتزلة المانعون على الوجه الا وهو قولهم بتكليف العباد واهل على الله … او حسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة و … والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي عدل منه حسن ومن اخلاله بما نابه

للمطيعين ظاهر فيجب الى امثال ذلك ما يسمونه بما تقدم مما يشهدون مستندا على ما حسن بعض الاحكام
ويسمى بعضها بحسب العقل بعد ونهايات الدهريات وذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من
الاوليات بل اكثرها اذا جردت استثني لكونها مستندة على مصالح الجمهور ويمكن ان يبرهن فيها
ما يبرهن بالبرهان بحسب بعض الفاعلين [illegible] بانه على ما مر في المنطق فاذن ينبغي بيان
احكام افعال واحد الوجود عليها [illegible] قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف
اما اولا فلانه مبني على وجوب العوض [illegible] تعالى ان كان القدر رفع العقاب يجوز ان يتعالى ان كان القدر
ملك العوض ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه
لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون اهل الكفر [illegible] على خلاف قواعدهم اكثر من الناجين وكان عرضه
نفسه موهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر
باطل واقول على الاول ان القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجود كون الحوادث مستندة
الى اسبابها الشكلية مخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه [illegible] من المتكلمين لانهم يقولون لا
فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والجواب الذي ذكره الشيخ كان هو على [illegible] الاصول فان فعل
[illegible] ان يستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابها ومن اسباب ارادته
فعل الخير العوض فاذن وقوع العوض [illegible] لا اسباب المقتضية الخيرية [illegible] كونه من القدر والتعليل
به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو اشار الى كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على
اصول [illegible] الاشاعرة فلما لم يكن للعوض اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح واما
[illegible] الكلام في القدر عندهم [illegible] التعليل على [illegible] ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل
وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد [illegible] المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما
[illegible] الكتب [illegible] في هذا الباب وليس فيما ورد [illegible] بان اهل الكفر اكثر من الناجين بل على
ان يوجد [illegible] هذا الحكم النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة السرور
والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل [illegible] والكمال

قوله ص
من جهة [illegible] الكلام ص

وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي
الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من
له تمييز فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها
وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح
فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح على [illegible] حشمة فينفض
اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا
عرض للكرام من الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه
واثروا غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة الاقران
وربما اقتحم الواحد على عدد منهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان
ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على
صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم
من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
بالعقلية والعطب الهلاك واقتحم [illegible] من غير روية [illegible] العدد الكثير واعلم ان
من المشهور ان اللذة هي السعادة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما
المدركة بغيرها فقد ينكرون حقيقتها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وانما [illegible] يعقلونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها
ان لذة الغلبة الموهومة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على اللذات التي يظن انها اقوى اللذات الحسية
ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما
يحتاج اليه من متاع على لذة التمتع به ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه
او من الاقدام في محاربة الاقران مع عدم

قوله ص
صحيحة من العوض ه
له ص
من الناس ص
وكذا كرم
اي يتحمل ه
محاربة ه
الادراكية
و ص
والموضعة ح
عوام من غير فكر ه
هي اللذة ص
الايثار الاختيار ه
اختيار ه
ابتداء ه

العلم بنيلها على اللذات الحسية اي مدة من الآلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت واهلاك مثلها ومن
صغريات ينضاف اليها اكبر مشهورات من ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه فان اللذة مؤثرة
والمؤثر لذيذ فيتنبه ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يبادر الى مراتب اخرى فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية
التي ينالها من اكرام صاحبه اياه على الذائق اكلا والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تحصل
من تصور سلامة ولدها على اللذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة
الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي تذنيب فلا ينبغي لنا
ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا
والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ليتعلم الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج
وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان
السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت
ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان من الكائنات ورب الكل سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ
من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل الاول مقتضيا للغرض ومنبها صرح
في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما جرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما
فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية
تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين
بالنظر الحكمي الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر
ان اللذة هي ادراك ونيل اما ادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر

منه

اي الى غاية ه

توقع ه

قوله هو
عن اي حقيقة وحالة ه

ويقال له
عن اعلان الملائكة عبارة عند الحكماء عن نفوس الافلاك وعقول لها تكون فوقها ه

قوله هو
ان السعادة بالمعنى م
منها صح

٧٧

على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وقد لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه
لا يدل على الادراك الا بالمجاز فلما اوردهما معا افاد ان اللفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة
مقرونا بالعام الدال ~~بالمطابقة~~ بالحقيقة واردفه بالخاص الدال بالمجاز ثم قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد
فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر وقوله الكمال والخير ههنا اعني المغيبين
الى النفس هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له
ويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيء
فهو بذلك الاعتبار فقط وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما
وان ذكر الخير انه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا من جهة دون جهة ومن لا يلتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها
ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من توهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك
عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الكمال
هو عند الشيخ الوجود لانه يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك
باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء وما يصيب المسلمين وما يشبهها لا يستلذ لانه
انها موجودة واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها
على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها
ان فسروا بحصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه
به لزم الجهل وسائر الرذائل كمالا ما قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف

واعلم ان دلالة النيل على الادراك وان كانت بالمجاز لكن دلالته على مفهومه بالحقيقة ومفهومه جزء مفهوم اللذة فلا يرد السؤال اصلا

لا محالة صح

كمال صح
عن اي مختاراه

عن اي تعريفي اللذة والالم عرفهما الشيخ اقرب الى التحقيق من تعريفهما جمهور المتكلم ه

ان يكون م

واقول ما ذكرناه يناسبه قول الشيخ انه ينبغي عند ايراد هذه بته هذه ان نكون ونوجه في ذكر ماهية اللذة
وما لم كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب ادراك بعينه قوله وقد يختلف
الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي
هو عند الغضب خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول
في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يتعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي تتعلق بها افعال ارادية بها
اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل
ان الحق خير عند كون العاقل قابلا لما هو فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح
الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلي الصرف فلا اختلاف فيه البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص
به ويحن باستعداده الاول اراد التوفيق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال
الخاص الذي يختص ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله
باستعداده الاول ففايدته ان الشيء قد يكون له استعداد ان احدهما بالطبع اعني اولا ويكون
الشيء الذي يخص ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطاري كالا فان فانه مستعد بالفطرة لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه
ما اعده لاقتناء الرذايل فقصدها بحسب الاستعداد لا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته بل الاستعداد
الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذكر في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو الكمال مفيد
بقيد ثاني ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الآخر
قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ من تحقيق

معنى اللذة ذكر حاصل هذا الفصل وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له
من حيث هو كذلك فان الظاهر من هذا الفصل مبني عليه وهو ونبيه ولعل ظانا يظن ان من
الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها ما يلتذ
بالحلو وجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا بهما ولعل محسوسات اذا
استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب قد يجد عند النوب اي الى الحالة الطبيعية معافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله ولهم الدين واصبا
اي دايما والنوب الرجوع الى الشيء بعد ذهابه عنه والمعافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل
ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما ايراد الجواب عنه
بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان المراد بالادراك الذي هو شرط في اللذة ليس حاصلا هاهنا
فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على ان عدم التجدد المقتضي
للادراك لذيذ ان وجد احساس واللذيذ قد يحصل فيكون كراهته بعض المرضى للحلو فضلا
عن ان يشتهي اشتهاها سايغا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحالة اذ ليس يشعر
به الحس من حيث هو خير كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح
اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو ادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب
عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم
يكن هذا النقض منسوبا الى نوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المريض له لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول قوله تنبيه اذا ادركنا ان نستظهر في البيان
مع غنائنا بما سلف عنه اذا الظهير زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا او لا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يتنبه بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة
اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ اذا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما يعوقه
عاد لذته وشهوته وتاذى بتاخر ما هو يكرهه عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل
ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد وان غنى كان الامثلة المانع عن

قوله
بالصاد المهملة
اي دايما
قوله
قوله
مع غنائنا بما سلف
خاصة
عن يغني عن العلويات
الاقتناء الحفظ
الثاني
دعت

قوله

من الالتذاذ بالطعام والمضادة للكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والاباء ظاهر بينة
وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة مشغولة كما في ج المؤمن الراغ او مغمورة كما في الخدر فلا
يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم تالم يريد ان ينبه على حال تالم ايضا فدراك اللذة كما
لا يحصل مع وجود الملتذ عند عدم ادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم ادراك به وهو
ظاهر بينة انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يتبع المعنى الذي يتبع ذوقا جاز ان لا يجد
اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى يقينا ولكن اذا لم يتبع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الحول ان لا
يتبع عنها بالغ احتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم
يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب
الشوق اليها الا بالاحساس بها والعلم بوجود تالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه الا بعد
الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها
والعلم بها من حيث انه يشبه هذا لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل
مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة على الادراك
الادراك دون النيل على ما مر واصطلح المشايخ على ان يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة
والشيخ استعمل لفظ الذوق هاهنا في جميع اللذات ولم يعين به نيل اللذة او الاحساس باللذة لئلا
يلزم التكرار في المعرف فان معنى الادراك والنيل ما مر نحو اماذا حاصل في مفهوم اللذة كما مر
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل
ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الكيفية غلبة او بكيفية شعور بالاذى يحصل
المغضوب عليه والوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او مما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل
ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما
هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف اوهو
الكمال الحيواني ومر ادراك العقلي خالص

المقاساة رنج كشيدن

اي عند الاجتماع عن افطار المخالف

الاول انحطاط مرتبة علم اليقين عن مرتبة عين اليقين في المحسوسات

قوله يعني ان اللذة هي الذوق مطلقا يعني من غير اضافة ولا تخصيص حتى لم يلزم التكرار

اي لتحصيل الكمالات

العقلية

اي عن الشوب

خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك ونسبة الادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة
ونسبة الادراك الى الادراك يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اتم من الحسية ومنافي
العنان مما عمدة مطالب هذا النمط وتقريره ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال هو خير يحصل للمدرك بما
هو كذلك كان كل مستلذ به ان كان ما بعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس
الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة
خارجية من ظلم او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما افادة اللذة ويان
ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية تصور غلبة او تصور اذى لمغضوب عليه
ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة ما يرجوه او بصورة ما يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها
وهي كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية فهي متفاوتة يتبعها اللذات بحسبها والجوهر العاقل
ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه
غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون
والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ به
وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قيسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيميز حقيقته الملتبسة
بعوارضها كلها والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تخرج فاذن ادراك العقل خالص
الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى لان
اجناس الموجود وانواعها غير متناهية وكذلك

الا عن الظن

مثال

عو كما في النوم

غلبة مما بان شيء

في تحصيله الى اللذات الموجودة العاقل ما يتمثل فيه بالفعل

بادراكه هذا الكمال وتحصوله

المشتملة

لان الدليل لا يدل على حصر عدد معين

فانا تكثرت خ

المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوات
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال ومدرك الى مدرك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من نسبة
بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح ادرج اشد قوله فنسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك
الى المدرك ومدرك الى مدرك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين
في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي حد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض
للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع على ما قال وايضا انا نجد عند ما كل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا نعرف ان لها امرا الا ان ملائم له ليس واتم ما اقيم عليه برهانا
بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا لعب لا يستقيم
بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود تلك عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت ادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة
والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله او
والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او
الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حققوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف
بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك المعنى حاصلا للعقل حكموا بوجود اللذة للعقل فان
ما فسر مناقض في الاكل ما اسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم اللذة لا يكون مستجمعا
لتلك الشرائط مثل ان لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي
خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا ثم

ثم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد
ابتهاج ويؤثرون من الاشتغال بها تذاكرها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن المطعومات والمنكوحات
تنبيه لان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه فلم تشتق الى كمالك المناسب
او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان
ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها
وتتالم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم من الظلمة فان
كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتالم بحصول الجهل
المضاد لها المذكور في طه ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات
موجود فينا غير متعلق بها واحال اسبابه الى ما سبق وهو الاشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن
الاشتغال الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها
فلما كانت عدمية الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن النفس مدركة فلم تكن متالمة بها
تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق مجاورة
البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالالام متمكنة كان عنها شغل فوق
البهائم فادركت من حيث هي منافية وذلك من الالام المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية
فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس من ابدانها التي هي اسباب
الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها لحصول سببه وعلى ان تلك من الالام اشد من الالام
البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان من استعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب
يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فولك كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات
فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثم انه يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل
واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما

المتعلمين م

قوله م

البدن وكونها مانعة من الاتصال بالعقل الفعال بعد المفارقة لكونها مانعة منه قبلها ٥

عن الالتفات م

قوله م

النفسه

الموصوله خ

حينئذ خ

قوله م

فسيزول خ

اسباب نقصان الكمال ٥

عن وليس الامر كما قال الفاضل ٥

لا ذكى

يعني ان النفس الناطقة عالمة قبل الموت بمعلوماتها ٥

عن للخطاب ٥

عن الاوله خ

واما بحسب القوة العملية فتقصيرها ان يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير محمود بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون ايضا غير مجبور فهو ايضا غير محمود لكن لا يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها والشيخ لم يتعرض لذكره في هذا القسم من هذا الفصل لكنه ايضا [illegible] النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محمود والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي تكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من افعال ولا مرجحة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب ذلك اختلافا فيه تفصيل واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الح به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفوس الساذجة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي شوق لها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالات تامة ايضا ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان تكتسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لها من حيث الماهية وان كانت معترفة من حيث الانية او تشتغل بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلم لكنها كما سلكت اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالاكتساب النظري فاما عن الوصول الى المشتاق اليه وسقوطهم البتة واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس السالمة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله ومن البله في اللغة هو الذي غلبت عليه سلامة الصدر وقلة

عوض اللمعان

المترائي برايده
وهي تأنيث الابتر

صح

وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحصول من اصول السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ووجدت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما حسبته فتخيب وتصير متحيرة بفقدان ما حسبت الوصول اليه لا يزول الجزم عنها بسببه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علاقة فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد صعدوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فقد صعدوا الآن وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليست هذه الالتذاذات مفقودة من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من يصير له والفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه فاصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة

انتهى

قوله

وثبت بذلك التذاذاتها

بالكلية صح

الجبروت العظمة

قوله

يعني بعد المفارقة

يعني قبل المفارقة

ومدوح صاحبها شديدا او ذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يبلغ من الابتهاج الا بمقدار
ومن كان باعثه طلب المحمدة والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض منه حال الفرق العارفين يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتنقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق
ولم يفظظها اي ولم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال حجر جاسي
بين الجساوة اي الصلبة وغشيها اي غطاها وخمرها اي ستر بها يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا
وبرح به برحا اي اجهد والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا
الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب
الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غيره لم يقف
عند حصول غرضه بسببه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق
بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك
جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي
للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد
ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا واعلم ان من القدماء
من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود
لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب والقائلون ببقائها قالوا
انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص من الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة
الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر ... اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون
معطلة عن ادراك وكانت ... لا آلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام
اخر ... انها لا تصير مبادئ صور لها وهذا ما ذكره الشيخ اما المذهب ... فقد اشار
اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول والاظهر انه يريد
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيستلزم التعلق بها

شدة تخ

قوله

المستعد ... الشوق

الفصل

اي اذا خلت هذه النفوس عن اسباب التأذي يحصل لها الخلاص المناسب ه

الجواب كرامه

بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها
من نفس لانها طالبة بالطبع فهي مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
لا يتعلق بها ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان يصير نفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت
معتقدة عندها وفي وهمها فان كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها وان كان الشر شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والدخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به
لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ يجوز بعد
ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين وفي هذا الشيء
من المواضع نظر وحجة فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى
كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان
يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن
بما تجده في مواضع اخرى لنا ومنها المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما
ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة النفوس من العلل المفارقة وثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما
يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن الذي تتناسخ نفسان
احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس
هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد هو يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون
نفسا له هف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال
فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن
الثاني قد حدث في تلك الحالة او قد حدث قبل تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد

بها م

التناسخ في اللغة الانتقال

هذا خلف بيان

قبله فان كان قد حدث م

حالة فساد البدن الاول

عدد النفوس اكثر او اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل منها ببدن فيكون ببدن اثنان او وجب ايضا ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد النفوس الفاسدة منها ومما لا فضلا عن ان يكون ناقصا وعلى
التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة
والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع
وتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن فيتعطل البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وبعود المحذور وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل
نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان وتحدث للبعض
الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض الابدان دون بعض من غير
اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان انتقلت
النفس المفارقة ببدن فقد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس
معطل عنها واما ان انتقلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان يجوز كونه معطلا في زمان
جوز ذلك في سائر الازمنة ولا احتياج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن
موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج وتعود المحالات المذكورة والثاني ان يختص ايضا بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة
بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الباهرة والشيخ اشار الى ... ثم بقوله ثم
ابسط منه يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله
واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه
اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا
الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى
تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة

يكون ح

قوله

بعض المبتدأ الاولى الفصل ه

عندنا ح

٦٧

متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل
الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق
لذاته هو معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته
ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد نبه فيها على ان موضع اللذة
على ما يطلق معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر ابتهاجها
في الكل من مراتبها اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما اورد لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور ولما كان الاول تعالى اجل مبتهج بشيء الا
كان هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه
بذاته اكثر الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير هو مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب
له والحب اذا افرط يسمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما
مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما مع المعشوقة
ثم لما كان الشوق لازما من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه
الحركة الى تتميم هذا الابتهاج وانه يتصور ذلك اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه
ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق والمدرك لذاته اتم الادراكات
ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
المتالهين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونفى عنه الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء ومن كمالاته
عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن غير ... فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له
واعترض الفاضل الشارح بان الحب لما كان هو الادراك كان هو لما ادراك الا ما يوجب صحة استدلال
بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك مساويا لحالة مخالفا لادراك غيره لحال ادراك المتعلقات لا يجب
اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب
ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك

من غيره ح

اولها ح

يعني فيما يطلق عليه معنى اللذة ه

من ان اللذة على قدر الادراك والنيل ه

المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حيث لكون الكمال مؤثراً ولما كان الكمال وادراكه
موجودين للاول ثم حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به ويبدوا انهم من
حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى ما ذكر من الحب والى
النائلين من خلص اوليائه القدسيين شوق يعني هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما
لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون
لاصناف منهم اذى ولما كان ما ذكره من قبل كان لذيذاً وقد جاء مثل هنا ما ذكره
من مواد الحسية محاكاة بعيدة جداً حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئاً
منه بعيداً ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب
وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان
اجل احوالها ان تكون مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرة ومعنا
هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت في الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً بحسب الشئ [illegible] وذكر ان [illegible] لما كان من قبل
المعشوق كان اذى لذيذاً [illegible] الذي يحصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذاً لانه
يتصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول [illegible] اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى
الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
جسمانيان وهنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس
لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معاً وهنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه
النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس
المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما
الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة معدوم
بسبب [illegible] في المعاد على ما [illegible] والفاظه ظاهرة [illegible] فاذا [illegible] وما يلقيها
وجدت لا شئ من اشباه الجسمانية

الجسمانية كالاخصة وعشقاً ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً او ارادياً اليه
اذا فارقه [illegible] من العناية الاولى على الغرائز [illegible] وصنع جملة وجد في العلوم المفصلة
فيها تفصيلاً لما فرغ عن بيان [illegible] وقد [illegible] اثنا ذلك ثبوت العشق للجواهر العقلية
والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً
واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع الا
جسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك
الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفا
ظاهر وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة
بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني
ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما
سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها
الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره
ونضا الثوب خلعه [illegible] خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتفة بجلابيب
من ابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى
عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي
مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه [illegible] وابتهاجاتهم بما لا عين رأت
ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله [illegible] فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة

عنهم من آثار الكمال والكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات
ومن أمور يستنكرها من ينكرها لأنه لا يسلك إليها قلب من لا يعرفها ولا يعرفها ويستكبرها من
يعرفها لأنه يستعظمها من يقف عليها ويعرفها موضعه وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد
عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن أبسال مثل
ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت شرح الحديث الذي نبه على ولايته
وعلامات شرح الحديث أن كان جيد السياق له وسلامان شخص واسم لموضع وهو أيضا من أسماء الرجال
وأبسال التحريم وأبسلت فلانا إذا أسلمته للهلكة أو رهنته والبسل الحبس والمنع قبل والبسل
المحلل قال الفاضل الشارح إن الشيخ في هذا الموضع إنما ذكر أن الشيء ليس من جنس الأحاجي التي يذكرونها
صفات تختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيتكلف الأذهان منها إليه وليس من القصص المشهورة
بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف
عليه فإن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال وأجود ما قيل فيه أن
المراد بسلامان آدم عليه السلام وبأبسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات
سعادتك وبإخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى
الشهوات وأقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها
مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينال إلا أن يتمثل شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق
سلامان على ذلك الطالب وتطبيق أبسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز
الذي أمر الشيخ بحله وفيه أن يكون تلك القصة من قصص العرب فإن هاتين اللفظتين قد
جريا في أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض أفاضل خراسان يذكر أن ابن الأعرابي أورد في كتابه
الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها أن رجلان وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر
مشهور بالشر ... ثم فدى سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الأسر وأبسل الآخر لشهرته
بالشر حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإبسال صاحبه وأنا ما أتذكر
ذلك المثل ولم يتيسر لي مطالعة القصة

من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب فيها لكنها دالة على وقوع هاتين
اللفظتين في نوادر حكايات العرب فإن كان ذلك كذلك فسلامان وأبسال ليس مما وضعها الشيخ
على بعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فاعلم أن لفظي سلامان
وأبسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث
يطابقها أحوال العارفين فإذن مرامه بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب إنما هو موقوف على
استماع تلك القصة ويكون لعله حينئذ يستقل العقل بالوقوف عليه مع إضافة ما إليه ثم إني
أقول بعد مدة من تحرير هذا الشرح وقع إلي قصتان منسوبتان إلى سلامان وأبسال إحداهما وهي التي
وقعت أولا إلي ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم فتح
بتدبيره له جميع الأقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى
تولد ابن من نطفته في غير رحم امرأة له وسماه سلامان وأرضعته امرأة اسمها أبسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى ملاذ معاشرتها ونهاه أبوه عنها
وأمره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا إلى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على ما يريد من أقاليم العالم وما
فيها ويتصرف في أهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأمهلهما مدة ثم إنه غضب
من تمادي سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه
فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع إلى أبيه معتذرا ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي
رشح له مع عشق أبسال الفاجرة والقيا بها فأخذ سلامان وأبسال كل منهما بيد صاحبه وألقيا نفسيهما
في البحر فخلصه روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت أبسال واغتم سلامان ففزع
الملك إلى الحكيم في أمره ودعاه الحكيم فقال أطعني أوصلك إلى أبسال فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى
بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فأراها الحكيم إياها فشغف بها
حبا وبقيت معه أبدا فانقطع عن حب أبسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك
وبنى الحكيم بإعانة الملك هرمين أحدهما للملك والآخر للحكيم ووضع القصة مع جثتيهما فيهما ولم يطلع
أحد من أحوالهما غير أرسطو فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن إسحاق
من اليوناني إلى العربي وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء ليس كلام الشيخ إليه على وضع لا يتعلق

فهم م

ابني م

والزمها ٥

الرقة الشفقة ٥

أي توب ٥

أي النجاة ٥

خلق أمر حاضر من المضاعف ٥

أي إذا أتوك كله ٥

قوله التي يذكرونها صفات تختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم تفسير للأحاجي [illegible] ٥

عن ظاهر الحضرة الدين جاجرمي ٥

يعني ان الشيخ ذكر في تصانيفه هذه القصة وظهر انتسابها اليه ه

ما بالطبع وشيء غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة لانه افاض بها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوى البدنية
الحيوانية التي بها يستكمل النفس وبالتهما وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبته
ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بادتها بعد مفارقة النفس وشوقها الى ما ورائها انغماسها
في امور الفانية البعيدة عن الحق واسماعها ما تامر الزمان عليها كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما
فلما افتيا بتقابل النفس مع ضعف القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه
النفط للكمال والتذكرة على الاشتغال بالباطل والقائهما نفسهما في البحر تورطها في الهلاك الا البدن
فلما خلال القوى والمزاج واما النفس فلم يبقها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن والاطلاع
على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها
الحقيقي والهرمان عبارة عن الدهر الصوري والمادة الجسمانية فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما
عند الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهنا مثل لما يعوقه عن
العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم
واضعها عن الوصول الى غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح
وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف
الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين
وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا
شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه
سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته
واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرف انها لا تطاوعها فقالت له النساء
زوج من اختي فاجابها وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني
بل لاساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية فلا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد
ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك
نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا تفعلن مثل

٨٦

بضوئه ليرى الاخراج بالعنف ه

ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق وابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم
على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك وجهز جيشا وحارب
امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى على وجه
الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عادت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليهم في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في
المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذله
وهو حزين لفقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك
لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا
وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل عن ملكه وفوضه الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية
الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويلها
ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو
درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوى البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة
بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى
لتكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها العقل
العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها
تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم
المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق
وازعاجه اياها اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على
الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها
في نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش
له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم
التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات وحصول العالم واختلال

اي امرأة ابسال وهي القوى البدنية الامارة للشهوة والغضب ه

واختلال حال سلامان لفقد ابسال اضطراب النفس عند اهمال أبدنها اشتغلا بما فوقها ورجوعها الى
تدبيره التفات العقل الى انتظام مصالحه فى تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية
المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهما
على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس اياهما
مع ازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهما ترك النفس استعمال
القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الشهوة والغضب وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه
الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيره وهذا التاويل مطابق لما
ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر فى رسالة فى القضاء والقدر قصة سلامان وذكر
فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما
انتهى لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب

قوله المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص
باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض

لما كان الشىء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد انه يبعد عن
المطلوب ثم بالاقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهى عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه فى الابتداء
ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها على ما عبر عنه ثم يقبل على
ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد والعبادة
باعتبار والتبرى والتولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هى المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق هى هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد منفردة وقد توجد على
سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات
الثنائية تكون ثلثة والثلاثية تكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض

قوله الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه
يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه

نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصيران مسالمتين للسر الباطن
حينما يستجلى الحق لا تنازعانه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس

لما اشار
الى وجود التركيب بين هذه الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد و
العبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد
غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا
لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى
الحق تنزه ما عما يشغله عن الحق اى ما سواه وتكبر على كل شىء غير الحق استحقارا له واما عبادته
فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية
والوهمية ليجرها بالتعويد عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند
توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة
المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى
سلك التوجه الى ذلك الجانب

اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه
الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان
يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى
الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر
الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

لما ذكر فى الفصل المتقدم
ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب اراد ان يشير
الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع

من ان الشر داخل في القدر

لوجود الفعل المانع التعليل بها واما قوله مراحل ليس بواجب فنقول مراحل بالقياس الى الكل غير احل
بالقياس الى البعض ومراول وليس دون الثاني وليس كون الناس محبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول من الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر
والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو
دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان خارق هذه
هي المعجزات التي هي اثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما
عن الرابع فبان نقول ان تكرار المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس مع المقتضية لتعذيبها ونسيان
الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان الحكيم اخذ كون النوع
من اعمدة الشريعة والنبوة ليس مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هو لاجل النظام المودي الى
صلاح حال العموم في المعاش والمعاد ... الانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة
يحفظ اجتماعهم الفردي وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش
سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة العارف يريد الحق الاول
لا لشيء غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة ورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق
ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير
العارف من الزهد والعبادة واثبت ان غرض غير العارف الثواب والعقاب اشار في هذا
الفصل الى غرض العارف فيما يعقد فنقول العارف الكامل الحقيقي حالتان بالقياس الى ذاته
خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حالة طلب القربة اليه
والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده تتعلقان
بالحق الاول لاجل ذلك لذاته ولا تتعلقان بغيره لذلك الغير بل ان تعلقا بغيره لكن تعلقا لاجل
الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا
يوثر شيئا على عرفانه اي لا يوثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان ليس
بموثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل

فقد اشرك وحدانيته

قول الشيخ

امور

قوله

وهو

من اثر العرفان للعرفان

٦٩

وكل ما هو موثر وليس بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا
غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان
لان غير العارف يوثر نيل الثواب او الخلاص عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان
لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا الا الحق الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه وقوله
وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا
يناقض ما ذكرتم فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه الجاذبة الى جناب الحق عن
جانب الغرور الى جناب الحق ليس هو الحق لذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد بتعبده
غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد
ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا كله من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس
الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر
وجب اسناد العبادة الى الحق الاول واجتماع الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
الى العبادة فلما ذكر في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس
الى الحق فلما ذكر في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان
تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة
اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى
الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تصريح بان يكون للعارف
معبود بالذات غير الحق وما في الفصل يدل على خلاف ذلك فيه ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا
لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك
غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد
الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق وهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح ان
من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات

وما في الفصل ح

هذا اعتراض على قول الشيخ العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره

بيان المصادرة ان يقال ان المقصود
المعترض ان يقول ان الارادة لا تتعلق
... لا تتعلق الا بالممكنات
... معين ممكن بل واجب فلا تتعلق الارادة به
فظهر المصادرة فتامل

تقتضي توجه احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا يومي الى اول
النمط الخامس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد
الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد شيئا فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل
استكمال ذاته واجاب عنهما بانه مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق
الا بالممكن وانما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله الشيء الحق
غيره وايضا القول بان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واستكمال المريد لا تتعلق
الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مفعولا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط
الاعتراضان اشارة الى المستحق توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيطلبها
انما معارفه مع اللذات التي جنبهم حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين
الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور
فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعه
منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات
قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه مبذولا له بحسب وعده الخديج الناقص
يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق وان تم لد يخدج والحنون المشتاق وحنكته السن
واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه
وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وهذا حط الشيخ فيها قول النبي عم من وقي
شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكلام
الشاكل الغرض وطلب ... والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن جوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل
شيء ما غيره وهو من يقصد في الدنيا ونعبد الحق رغبة في الثواب

ع اي عن الاعتراضين المذكورين
على المطلوب الاول بيان
قوله م
ع اي مجربين
العض بوشيدن
تخوله بيان
اي عن الفقر
بلكده م
لم

او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارة الشيخ لطائف كثيرة تنبيه للمتامل
فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر
على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوبه
او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد اهل التعلق
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه ... الى القناعة ومنها
... همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى مرتبة من ان يشعر بتلك اللذات
الحسية ومنها التعبير البالغ في تخصيص البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اول الفصل ان هذا
الناقص المرحوم ينال ما يرجو ويطلبه بلغوه من اللذات الحسية حسبما وعد له نبيا عليهم السلام وقد
اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر انه كان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم
وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه
ثم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة
في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو
مريد اعتلاق اي غشيه واعتلاق العروة اعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب
العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم
ثم ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه
على ذكر مبادي حركاتهم فذكرها في عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو يشتمل
وبداياتها تصور الكمال الذي ... بالمبدا ... من اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدا القريب من الحركة
استعداداتهم والتصديق بوجود ... تصديقا جازما ساكن نفس ... الفايضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر
قياس برهاني او كان ايمانيا سواء كان يقينيا مستفادا من
يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة منتهية على هذا التصديق ... بانها حالة تعرض
بعد الاستبصار او العقد المذكورين صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير
مبدا ... العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط

العقلية ح
قوله م
ع اي النفس
الوثقى ح
في م
النفس ح
الى النفس

الثالث أن الحركة الإرادية الحيوانية لها مباد مترتبة الإدراك ثم الشوق المسمى بالشهوة أو الغضب ثم العزم المسمى بالإرادة الجازمة ثم القوة المحركة المنبثة في الأعضاء والحركة المذكورة ههنا إرادية لكنها ليست حيوانية فإن مباديها هي المبادي المذكورة من الأولى ومنها ما عبر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة ومنها ما عبر عنها بالإرادة وإنما اكتفى بأحدهما لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لأن هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه إشارة ثم إنه لتحتاج إلى الرياضة والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض الأول تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والأول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة

مستن الإيثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم أي رقيق يقال رخم صوته أي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة وأنا أذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فأقول رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم يكن لها طاعة القوة العقلية ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة أخرى إلى ما يلائمها فتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطرة أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على طاعته منقادة في خدمته تأتمر بأمره وتنتهي بنهيه كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة المبادي وباقي

وباقي القوى بأسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحداهما على الأخرى يتبع الحيوانية فيها أحيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء في لسان هذه الثلاث في التنزيل الإلهي فإذن رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة فمنها الرياضات المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله الأعلى تخليا عن كل ما سواه شاغل عنهم فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها والشيخ ذكر في هذا الفصل الرياضة ولا يتعلق لأنها تختلف باختلاف مراتبهم والسالكين بعد من أجل أصنافها وتشهد عدادهم ههنا ما أمكنه في الرياضة وأرجع إلى المقصود فأقول الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك مشروط بزوال الموانع والموانع إما خارجية وإما داخلية فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض أحدها تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن مناسبة الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لأن يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة وأن ينفعل عن الأمور الإلهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من الأغراض أما الأول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر وأما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء الأول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلا على الحق وإلا صارت العبادة سببا

قوله ثم أي ثم أن المريد

أي طريق مرشد

أي ليس بأمره سلطان الشهوة

ملامت كننده

يعني في القرآن

أي في علم الأخلاق

كالشهوة والغضب

يعني تلطيف النفس

للشفاق كما قال عز وجل فويل للمصلين الآية ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني كونها
ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لتعويدها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
كما مر والثاني من الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في النغم التي هي مادة النظم فتذهل عن استعمال
القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى [illegible] يكون من الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها تجعل الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها
على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى ان علم اباها وطوعها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع ويسكن النفس فانه ينبه النفس
ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترن باربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان
ذلك كالشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول
منها واحد يعود الى الكيفية وهو كونه بعبارة بليغة الا يكون مستغثة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد
القائل من غير زيادة عليه والانقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو
ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد هيئة تبعثها نحو المسامحة في القبول وشدته تفيد هيئة
تبعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفا
من الهيئات النفسانية ومن الاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات من امراض النفسانية وفي ابتاع
من الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى الحال المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
الا يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ نسبة
صناعة الخطابة بالعهود ومن الامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي
اوقات لا يكون من الامور البدنية كالامتلاء ومن استفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن ادراك
العقل فان كثيرا من اشتغال مثل هذا الفكر تعيد

تعيد النفس صحيحة بعد ادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه
مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة
عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة ويكون معينا لها على استخدامها
القوى العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وبالاول نجلاوي وذلك هو يجعل النفس لينة
شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما
واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء
كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت
به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه
ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه
الغواشي اذا امعن في الارتياض عنت الشيء اذا عرض وخلسه استلبه ووميض البرق وميضا اذا
لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان ومن اتصال
وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد
لا خطوات تسميته بالوقت قول النبي ع لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكتنفان الوقت الاسف وبالاول لاول من [illegible] عن الاشتياق الوجدان ومن الاشتياق فواته اشارة
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره
امر فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء او على الا سادة بها واصعد فيه وتوغل في الارض الا باد
فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليتوغل وليتوغل ولمحه اي ابصر بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع
وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان من اتصال جناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير
حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه
غواشيه ويزول هو عن سكينته وينتبه جليسه لاستيفازه

عن ولمع فاذا الطالب الرياضة لم يستغرق غاشية وصدق المتلبس فيه علاوا استقل بجمع وسكينة
الوقار واستوفز فقعد به اي فقعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستغرق الخوف وما يشبهه
اي استخفه والتلبيس كالتلبس وهو لبس العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم
اذا غافص بغتة بغته فيه يستغرق لكون النفس غافلة عن هجومه غير مناصبة له فتنهزم دفعة واما
اذا توالى واستمر الفه واستأنس به وزال عنه الاستغراق لان النفس قد تأهبت للتلقية اذ صار متوقعة
لعوده والعادة حينئذ من نفسه الاستغراق المذكور لاستنكافه عن التاثر بالحال فلذلك يوثر لبسا
ما يرد عليه ويتعلل التلبيس فيه لبسا ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له
وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله
ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو
وافد والجمع وفد والوارد من الظهور والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا
بينا اي [illegible] وفي بعض النسخ شهابا ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق واسفا اي
متلهفا والمعنى ظاهر [illegible] ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه
المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء الشجر اي تخللها
وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الاتصال والاسف
حالة الانفصال فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فتراه جليسه حالة اتصاله
بجناب الجلال حاضرا عنده مصاحبا معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعنا اي غير [illegible] ولعله
الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون متى شاء وفي بعض النسخ
انما يتيسر له اي ينفتح ويسهل عليه يقال يسره اي فتحه وسهله [illegible] ثم
انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن
ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحف حوله الغافلون
يقال عرج عوجا اي ارتفع وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج

قوله
قوله
قوله
قوله

ههنا اما مبالغة في الارتعاش واما بمعنى الميل والانعطاف وخف وهتف حوله اي طاف به
واستدار حوله والمعنى ظاهر [illegible] فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة
مجلوة يحاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق
وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا يقال درّ اللبن وغيره
اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها الوصول الى مطلوبه
الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة يحاذي بها
شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاض عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله
من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة وكان بعد في مقام التردد
بين الجانبين [illegible] ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء
في التوحيد على ما سياتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة
عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال
وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو
لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه لان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها
لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بالزينة حصلت لها منه فهو مبتهج
بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة
متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى
الحق فانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة التوجه فقط فهي
ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي
علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها
مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة

لانها ملاحظة للحق بالحقيقة ه

قوله
قوله
فهو
اي عند محو العارف وفنائه في التوحيد ه

من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان للكل وللجزء منها ايضا ابتداء وتوسط
وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر مدارج
الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اولى مراتب اتصال السالك بالوقت وغلبته بحيث يحصل له عن حال من ارتياض
واستقراره بحيث يزول عنه من استغراقه مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي
ذكر فيها ازدياد مراتب اتصال الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك بحيث يلتبس ثم الحصول
بالاثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر
فيها حصول مراتب اتصاله مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وشروعه ثم مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه من التفت الى ما تنزه عنه شغل ومن عدّ
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه ومن اقبل
بالكلية خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذلك انه
ايضا شاغل فقال من التفت الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد مؤد الى ما به يحترز
عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينقوى المطلبة على افعالها الخاصة
باعانة من امارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال ومن عدّ بما هو طوع من النفس عجز لان
اعتداد النفس بما تطوع عنه عجز فان العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقبه بآخر درجات
السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر
ان من ابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الكامل هو الحق تعالى تيه
وحيرة فانه يقتضي تردد امر جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن الغيبة فقال والتبجح بزينة
الذات من حيث هي بالذات وان كان بالحق شبهه فان الوقوف مانع الدرجة من السلوك ايضا
مشاد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكر في آخر المراتب
فقال ومن اقبل بالكلية على الحق خلاص وهنالك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم

قوله ص تنزه منه

٩٤

تنبيه العرفان مبتدأ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع
صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع
مقامات العارفين في هذا الفصل واورده في تقرير ما انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل
الناقصين بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية والاول
سلبي والثاني ايجابي وانما يعبّر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية
فهي التي ذكرها وقد رتبها في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة التفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض
تحريك شيء لينفصل عنه اشياء معتبرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية
وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدأ من تفريق بين ذات
العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل ومن التفات اليها
عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق ومن اتصال به ثم ترك لتوخي الكمال الحاصل لذاته ثم رفض لذاته
بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سماها الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو
هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل
قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب
عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل
كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق
الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما حذاها بجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة منحدرة
بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك
سائرها ذاتا ووجودا ذاتيا الغير فلا صفات مغايرة للذات والا ذات موضوعة للصفات بل الكل
شيء واحد كما قال عز وجل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهٍ الى الواحد وهنالك

قوله ص

اي ذاته العارف ه

يعزب منان

فايض من لدنه ص

اي بصر العارف ه

و ص عز من قايل

اي لغير الحق لان ذات الممكنات ووجودها لغيرها لا لذاتها ه

اي وجود ذات الحق ه

اي الدرجة التحلية ه

لا ينبغي ان يصح ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف [illegible] من
آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول
وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها
العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة
دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس
الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين
لانه يريد مع الحق شيئا غيره ومن جعل التبجح بزينة ذاته وان كان بالحق اماما عن الحق وغاب عن
ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف
فقط وهو الخايض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات اي درجات الكمالية بالامور الوجودية التي هي
النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها اعني درجات [illegible] من الامور الخلقية التي تعود
الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاطة متناهية والى
هذا اشير في قوله تع قل لو كان البحر مدادا الاية فان لا انتهاء تلك الدرجات سلوك الى الله تع
وفي صفة سلوك في الله تع وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن تفصيل
الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن
ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن
ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه
بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال
لما سيجيء في النمط العاشر من ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس
فقد [illegible] في خيالاتهم امور حاكية لما شاهدوه حكاية بعيدة تنبيه العارف
هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط

قوله ص لا يفهمها صح
عنها صح
التبجح السرور ه
عن من قايل ح
لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي صح
قوله ص تشتغل [illegible]

من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي
والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع
في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال رجل هش بش اي طلق الوجه وبسام اي كثير التبسم والنبيه
المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي جمع من غير استعماله من لفظ سوا ووزنه
فعاملة او فعالية [illegible] ومن الفضلاء من ضبط الوصفان اعني الهشاشة
العامة وتسويته الخلق في النظر اثران لخلوه [illegible] بالرضا [illegible] انكار عليه ولا
خوف من [illegible] شيء [illegible] والى ذلك اشار عز من قايل ورضوان من الله اكبر منه [illegible]
من جاور الجنة [illegible] رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف
فضلا عن ساير الشواغل الى الجنة وهي اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه
او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة
وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وخفيف
اي قلعه من مكانه وانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى
ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها احساس شاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف
ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات
حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده
للوصول او من حركة سره كان يتمايل في مكن فيعرض له التفات الى غير الحق وبالجملة الاحوال بسبب
المانعين وصده بالحق بل هي منتظر امعن فيغلب عليه بسبب ذلك الالتفات من كل وارد غير الحق والملالة
عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا منها وصفا اما عند الوصول وعند الانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول
لا يخلو من احد امرين احدهما ان تكون النفس بحيث يمنعها الاشتغال بالحق عن الالتفات الى غيره اما لقصورها
او لشدة ذلك الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل
الخارجية والثاني ان تكون النفس بحيث تسع بالامرين معا فلا تمتلئ من الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة

قوله ص لاج
له
السامعة الملالة ه
لا تقدر ص
من الهمس وغيره من الشواغل ه

حينئذ

الحق

ايّاه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليهم مع انبساط وبشاشة
قوله العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر
واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله. لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته
ما يعنيه والتجسس التفحص تجسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي
استهامه وعنى ان قوله العارف وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار عليه غيرة ومعناه
ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورات
احد ولا يتجسس لا فارغ او خايف وعايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل
يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر امر الوالد
للولد وذلك لشفقته على الخلق طوّله والى اعظم المعروف فربما غار عليه من غير اهله والفاعل
ان رضا له بنفسه اذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعطاه الغير منه الا الى احد وهو غني
مطابق للمتن قوله العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا
وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء
للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق. الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بدفع ضرر لا يجب
كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود ويسمى جودا والثاني
يكون اما مع القدرة على الانتقام وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد ومما عن حال
والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله. قوله العارفون قد يختلفون في
الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
التقشف والترف بل ربما اثر التقشف وذلك عندما يكون الحاضر بباله استحقار ما خلا الحق وربما
صغا الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة
الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل
ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين. يقال قشف
الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر واصابه قشف والمتقشف الذي

قوله
خبره ازمايش
لا يستهويه
عليه
قوله
والصفاح عفو كننده
رد الشيء الى الظهير
قوله
حسب
وكذلك ربما استوى عنده التقشف والترف بل ربما اثر التقشف
تغيير

٩٦

يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اطغته وهو تنعّل بين التنعل اي غير حقيقي واصغا اليه
اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع ولرتاد
اي طلب اختلاف في حق ودهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها
حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ومن قوله لانه مزية
حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل
العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة عالم القدس. قوله والعارف
ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف. اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل
في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك اثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت
تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين
في حكم المكلفين. قوله جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد
بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم
نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له. الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض عنه تنفر
المذعور والمراد ذكر علة عدد الواصلين الى الحق واشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور في هذا النمط
جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل
انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة.

النمط العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الافعال الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من افعال
شاقة ومن الاخبار عن الغيب وغير ذلك عن هؤلاء بل الوجه في ظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم على
سبيل الاجمال. اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير
معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة. يقال ارزأ ماله اي ما انتقص
وارزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لان الرياضة على قلة المؤنة

ظاهر
قوله
اي حل عظمة الحق وجلاله
قوله
اي مورد الكلام طالب الماء
قوله
اي في النمط الثامن
قوله

ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية وبالابتهاج بحسن القضية ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح
اي سهّل القائل وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك
المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن
صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار
ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ
على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين لازالة الاستبعاد وبالاشارة الى وجوده بسببه في الموضع
المطلوب فصل ثالث بعدهما فان قيل الامساك عن القوت الذي بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق
وهو ان القوة الطبيعية هنها تشتغل بما يتغذى به اعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير مشتغل فاو
امكان هنا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه
الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت مدة طويلة على الاطلاق وهو
حاصل واختلاف اسباب الامساك ليس بقادح فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات
السابقة الى النفس قد تنحط منها هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى
البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط
الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية تنبيه في هذا الفصل على الامساك
عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اشارة اذا
راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها
او لم يحتج واذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يتحلل من الغذاء الا دون ما يتحلل في حالة
المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يخلو عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اضعاف
المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال

٩٧

اشتغال الطبيعة عن المواد وزيادة امرين فقدان تحليل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد
للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني اعني حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ
قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة الشيخ ذكر في العرفان مقتضيا للامساك
عن القوت وهو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها
المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين
الامساك العرفاني وبين الامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان
نفسانيان فلا افتراق بكون احدهما مقتضيا للامساك افتراق يعتد به في كونهما من الاحوال النفسانية
سببا له اما المرض فيخالفهما للسبب الذي ذكرنا وهو وجود المادة التي تتصرف فيها الغاذية
والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض فان المرض في بعض الصور يختص بامرين
يقتضيان الاحتياج الى الغذا احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذا انما تكون لبدل تلك الرطوبات وكلما كان
التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذية الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان
يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذا وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى
البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
وقد ظهر عند ذلك اختصاص العارف بالامساك عن الغذا مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة
اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله
فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذا
خاصية ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده تنبيه قد يكون
للانسان وهو على اعتدال من احواله من المنة حد محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه
هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او
حزن او يعرض لنفسه هيئة فيتضاعف منته حتى يستقل به بكنه قوته كما تعرض له في الغضب او

من الاستقلال

المنافية وكما يعرض لعبد من انتباه المعتدل وكما يعرض لعبد الفرح المطرب فلا تعجبن لو عشت للعارف
هيئة كما تعرض عند الحالة الفرح فاولئك العقبة التي له سلاطة او غيبوبة عن كل ما تقتضيه عند المنافية
فاستعملت قواه الحيوانية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن فرح او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق
ومبادئ القوى واصل الرحمة [illegible] المنة القوية ومن [illegible] من انبعاث ومن انتشار الكرم وعزائم
وانتهى اليه الاوهام وبادرتها واولئك له اي اعطت من حاله او لينه معروفا والسلاطة القهر والاعلام
ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى الداخل
كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوى والمقتضية لحركته الى الخارج كالغضب والمنافرة او الانبساط
انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب ومن انتباه المعتدل يقتضي ازديادها وهاهنا قيد من انتباه
بالاعتدال لان [illegible] المفرط يوجب الفتور لاضرار بالدماغ [illegible] الدماغية ثم لما كان فرح
العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعني العزة بالحق او الحمية
الالهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركات لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى
الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية
اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فلا تستبعد
[illegible] فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة [illegible] خاصة اذا [illegible] من المذكورين ادعاها
في هذا الفصل ويبينها في ستة عشر فصلا اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان
للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في
حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان
به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد
بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه
في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد والاجنبه مانع [illegible] انما يمكن ان يزول ومن تنبه كالاشتغال
بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تشتمل على امرين احدهما
باعتبار حصول هذا الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه

بهاء ح
عنده ح
اي اخبر عن غيب فاصاب في خبره وقال انه صدق عن مخبره قبل وقوعه
قوله ببشرى اي احدث بالبشارة او بالخوف تامل ح
والله اعلم قلعتها بيان
قوله ولا تستعن عليك فصدق الايمان به ح
قوله التصديق
ولارتفاعه بيان من السماع ح

وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النوم فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه
النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي
المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه تنبيه قد علمت فيما
سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية
لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن
تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح من سر
النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال
بتلك العلاقة كمالا احتمالا للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك [illegible] رأي جزئي واخر كلي وجمع
لكن ما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني
نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا
[illegible] القياس الدال على امكان الاطلاع على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى
قد بينت فيما مر واشير اعادتها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في
العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى [illegible] الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت
لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها
ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم يقتضي
العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على حصول صور الكائنات الجزئية التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية [illegible] ثم ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجسمانيات
الجسمية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من سر
النظر الى قوله لنظامي [illegible] الرأي الخاص به [illegible] المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة
مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بان لها معاني [illegible] ومن [illegible] قضية مرتبطة
ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها ومستورا ما بعده الى قوله كالابتلاء خبرها

قوله م
العلوي ح
مفعول تنبهت ح
اي عن علم جزئي ح
الماء عبارة عن النفس الناطقة المجردة للاجرام السماوية ح
بشيرة ح
تمام
اي في الكمال ح
اي لتفاوت
اي في نفوس الافلاك المنطبعة
اي في العالم العلوي اي المبادي العالية المجردة اي العقول ح
وهي توافقها
العلوي ح
اي ثابتان في النفوس الناطقة

وهو ارصاد للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك ثاني القضية ومعناه ان لترسم الجزئيات في المبادى
على تقدير كون من الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتطابق رايين عند ما احدهما كلي والاخر
جزئي فانهما قد يستلزمان الثقة كما في الذهن من برهان ولفظة ستورد تورد في بعض النسخ بالرفع
على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من ايهما الذي هو ضمير المفعول في
قوله ما يلوح به وهو الثقة لان الموصوف بالاستناد هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكرنا انها
في مواضع انه ترك النظر المودي الى ذلك الحكم وهو ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل
من مواضع ما يلوح به وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه
وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها بالقياس الى الاولى [illegible]
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما اشار الى ما هو من ذلك بقوله وجمع لك ما نبهنا عليه الى قوله شاعرا
بالوقت ان الحاصل من الآن الثابتين ونبوته والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض
النسخ او النقشان معا وهو الظاهر وفي العالم السفلي النقشان اما نقشا وهذا [illegible]
بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب الراي الثاني اشارات ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكران يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة
الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل لترسم الغيب في النفس من الانسان مشروطا
بشرطين احدهما وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين
الشرطين والفعل الفائض عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن لترسم
الغيب في النفس من الانسان وجب عند حصول هذين الشرطين لكن [illegible] عن هذين الشرطين
يستدعي تفصيلا فاشرع فيه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول تنبيه
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة و
بالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر لا يسمع ولا يبصر وبالعكس فاذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر اصل العقل آلاته [illegible] التي يفتقر فيها كثيرا
الى آلة وعرض [illegible] وان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتغفل عن افعالها التي لها بالا
استعداد

الذى م — متعالية م — قوله م — تامه — قوله صح — فيجاد م — ايضا صح

٩٩

المطلوب بيان — الآلة بيان — ببيله م — قوله م

واذا استملكت النفس من ضبط الحس الباطن تتصرف فيها خادمة الحواس الظاهرة ايضا ولم يباد
عنها الى النفس ما تعتد به الموعود في الفصل السابق [illegible] على مثيرات منها ما ذكره الشيخ في
هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير ذلك من افاعيل
وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن
والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال من اجل النظر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس
بالحس الظاهر عن الباطن بقوله واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اى اذا مال العقل اليه [illegible]
[illegible] الى القوة العقلية [illegible] للعقل هو الظاهر [illegible]
الحركة المفتقرة اليه [illegible] وفي بعض النسخ اماله العقل اليه اى اماله ذلك الى اجذاب العقل اليه وفي بعض
النسخ اضل العقل اليه اى اضله في سلوك حركته تلك ثم قال وعرض ايضا [illegible] ثم اشتغال
النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه [illegible] وهو تخليتها عن افعالها الخاصة بها يعني
التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا
استملكت النفس من ضبط الحس الباطن تتصرف فيها خادمة الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال
خار الرجل اى ضعف وانكسر وفي بعض النسخ [illegible] والباقي ظاهر تنبيه
الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال
الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم
ولنعد ذكر ما قيل لك امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا
تمكنت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس
الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس
ان امكن هذا مقدمة اخرى [illegible] تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا
ما دام مرتسما فيه وللارتسام [illegible] اما من خارج واما من داخل والذي من خارج [illegible] مع وجود السبب
لحصول صورة القطر النازل في الخيال عند ما شاهده في مكانه الاول وتبقى تابعا مع بقاء السبب لبقاء صورته
المنتقلة الى مكانه الثاني عند ما شاهده في مكانه الثاني وتابعا مع زوال السبب لبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
عند ما شاهده في مكانه الثاني ومعنى [illegible] صور المثلثة [illegible] فاذا شاهده القطر خطا [illegible]

النمط الثالث — اى التمثال والانتقاش

قوله ص
حس ص

واما ما وراء ذلك الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كالشيء ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا
الفصل بوجوده اشارة انه قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة
ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن
والحس المشترك ايضا قد ينتقش من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت ايضا تنتقش في
معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وربما تجري بين المرايا المتقابلة يريد اما بيان
الدلالة على وجود سبب الخيال من السبب الداخل وتقرير ان الصور التي يشاهدها الممرور
من المرضى مثلا والذين غلبت عليهم السوداء على انها موجودة في غير الخارج ليست بمعدومة لان
المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة
ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك ولم ترتسم فيها بسبب من الحواس
الظاهرة فهي اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في
سبب باطن يعني النفس التي تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
على ما سيأتي واذا ثبت هذا تبين ان الحس المشترك قد ينتقش من الصور الجايلة في معدن التخيل والتوهم
اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق
تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من
لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول
تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في
الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة
معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية
في التوفيق بين الصنفين ثم ان العارف عن مثل هذا الانتقاش شاغلان حسي خارجي
يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال بتزا ويغصبه منه غصبا وعقلي
باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن اعماله منتظرة فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط
على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين
وبقي شاغل واحد ربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة
اذ ارتسام الصورة في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا

قوله ص اي عن انتقاش صور المحسوسات او المعقولات في الحس المشترك

الراسم المحسوس الثابت صورته في الحس المشترك او المعقول الثابت صورته في العقل او الموهوم الثابت صورته في الوهم المرتسم الصور الثابتة فيهما

١٠١

لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ذلك دايما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر
انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه
الصور الخارجة عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبتز عن المتخيلة بتزا اي يسلبه عنه سلبا
ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل او الوهم في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فانهما
اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة والمتخيلة على الحركة بحسب طلبانهما وشغلاها عن التصرف
في الحس المشترك فهما يضبطان المتفكرة او المتخيلة عن اعمالها ومن اعمالها هو العارض اضطراب تصرف
يعينهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا استولى احدها ان غلبت عليها ما سيأتي فربما عجز ان على
عن الضبط التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واغراض الفاضل
الشارح بان الصغير لا يمكن ان يقبل الصور الكبير من غير تصغير امكن ان يقبل الجسم
الصغير من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الصغير من الدماغ محلا لتلك الاشباح العظيمة
مدفوع بعدما مر بما ذكر في فصل مفرد وسواء التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
ايضا شغلا ما بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذا المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن
الحركات الاخرى انجذابا قد يعتد بها عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها
شغلا ما على ما ينبه عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة
شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية ان
وجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في
حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني
ايضا يكون النوم وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذا وهضمه وتدبيره
وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء فتجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان
النفس لو لم تنجذب اليها لاختل شانها ان يعينها الطبيعة على ما مر فاذا اشتغلت عن تدبير الغذا
فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذا واصلاح

فيه بيان
الكثير ح
قوله ص
فيه ص
والا لكانت الطبيعة فاسدة ه
الاعياء

أمور من أفعال النفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها
الخاص بها بعد عود الصحة فإذن أن علم في النوم يمكنان ويتبع المتخيلة قوية التسلط
والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلم يحتجب الصور [illegible] وهذا قلّما يخلو النوم عن رؤيا
أشياء وإذا استولى على من أفعال الرؤية مرض انجذب النفس كلها من جذاب
إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر أن يكون
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين معناه ظاهر وهذا إلى أنه أقل
وجوداً لأن المرض الذي يكون بعد الصحة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون إحداثه غالباً [illegible]
بيسير كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وكان ضبطها للجانبين
أشد وكلما كانت بالعكس كان مرها بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
أقل وكان تفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر وإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا
ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى
فرغ عن بيان أن ارتسام الصورة في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية لزومها
في حالتي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية لزومها من السبب المؤثر في السبب الباطن
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي أنه كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها
بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى تقابلها كالغضب واشتغالها بأفعال بعض
قواها عن أفعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان مرها بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الأمور
المقابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفس بحسبها غير متناهية قوله كلما كانت النفس
أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن الجاذبات أقل وهذه
النسخة أولى [illegible] وكان من أولى تعنيف [illegible] أما على الرواية الأولى فمعناه أن المتخيلة إنما تشتغل
عن أشياء إنما تناسبها من غير توسط أو إلى ما يناسبها بالمحاكاة أو لا عن انفعال النفس عن محاكيات
المتخيلة يشغلها عن أفعالها الخاصة بها فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية في
جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة من أفعالها الخاصة بها
وكان ضبطها لكلا الفعلين أشد وأما على

على الرواية الثانية فمعناه أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن الجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما
كانت أضعف كان بالعكس وكذلك كلما كان النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل
أقل وكان تفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة أي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقربها إليها أقوى
تنبيه وإذا قلّت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيل
وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فإن
التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه لكثرة الحركة تحلل الروح الذي هو آلته فيسرع إلى سكون وفراغ
فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة فإذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل إليه وتلقاه أيضا
وذلك إما لمنبه من هذا الطارئ نحو حركة التخيل بعد استراحته أو وهنه فإنه سريع الحركة إلى مثل هذا
التنبه وإما لاستعمال النفس النطقية له طبعا فإنه متعاون النفس عند أمثال هذه السوانح
فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك قوله فلتات أي فرص
تجد بها النفس نجاة وساح أي جرى والتزحزح التباعد والمعنى أن الشواغل الحسية إذا قلت أمكن
أن تجد وجه اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فتتم فيها شيء من الغيب
على وجه كلي ويتأدى أثره إلى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك الأثر ثم
العقلي وهذا إنما يكون في إحدى حالتين إحداهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن
للتخيل فإن التخيل يوهنه إما المرض أو تحلل آلته أعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية وإذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فإن ورد على
النفس سانح [illegible] انجذب التخيل إليه بسبب [illegible] يعود إلى التخيل وهو أنه إذا استراح
فزال كلاله وكان الوارد أمرا غريبا ينبهه لكونه بالطبع سريع التنبه للأمور الغريبة وثانيهما
يعود إلى النفس وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع في كثير من حركاته وأفعاله فإذا قبله التخيل وكانت

الدماغ والكبد
قوله م
قوله م أنه م
أي اشتغال النفس بالمغيبات العلوية وعن المتخيلة والوهمية هـ
ومن المغيبات العلوية هـ
بتوسط ما يناسبها م
قوله م
أي تحركه هـ
ومثلوا الصور المنقوشة على النفس هـ
يكون للنفس م
النفس م
الوارد من المغيبات العلوية هـ
أي النقش الطارئ على النفس هـ

قوله

الشواغل شاغلة بسبب النوم او امراض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشباح اذا كانت
النفس قوية لم يستتبع للجوانب المجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذا الخلس في نهارها في حال اليقظة فربما
نزل من ذلك الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاثر في الخيال اشراقا وانفعالا واغتصب
الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة
مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا انفعل هذا صار الاثر مرئيا مشاهدا
او صوتا هاتفا او غير ذلك وربما تمكن مثالا من صور الهية او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
مثال ما نزل النازل الى الذكر الواقف هنالك مثل قول النبي ع ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال
استيلائه ومثال استيلائه في الخيال ومثاله ارتسام الواقع في الحس المشترك ما حكي عن انبياء عليهم السلام
من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين
توهمهم الفاسد وتخيلهم المؤوف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك ومثال المرتسم ما يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه
ما يكون بمشاهدة وجه او بجانب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف
به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون
في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص
اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن
لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه
وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط
وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها
شديد الوضوح فهنالك التخيل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح
فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة مما ادركه كما كانها الخيرات والفضائل

اي المذكور وهو النفس
الهتاف القول من غير قايل محسوس
النفث دميدن
الروع القلب
اي السحار
قوله
اي وبالجملة تنتقل القوة المتخيلة الى الذي هو منه اي من الشيء من احد الامرين احدهما شبهه والاخر ضده
اي ان تحفظ
من الحواس الظاهرة
اي عن النفس

بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كما كانها غلبة الصفراء
بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وغيرها مما نستعين به في انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى او مستليا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب
الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما هو استنقاذ هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود
الوسطى هو اخر المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراء والتمثيل
والمصالح التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والتفكر عن الجزئية التي ينبغي ان تفعل او
لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج
او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي تمنعه تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما يريد وتمنعه عن ان
يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في ارائهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة
في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي عن الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي
الذهاب قداما وورا كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة صورة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تعاصت عن ادراكات
الضعيفة كلام والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما
يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير او تأويل كما سيأتي اشارة
فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر
ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح
فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وقد تكون النفس
عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معتنية
فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك في هذه الاثار فقط
بل فيما نباشره في افكارنا يقظان فربما انضبط فكرنا في ذكرنا وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة
تتسلسل فيهمل فنحتاج الى

وغلبة الدم بالالوان الحمر وغلبة البلغم بالوانه
الاخرى
اي الحس الظاهر
قوله
اي القوة الذاكرة
اي عن الانتقال الصريح معينة
اي التخيل
اي الذكر
اي الخيال
اي القوة الذاكرة
فينقسم الاثر الروحاني الى ثلثة اقسام

أن تحلل بالعكس وتبعد عن الضابط المضبوط إلى النحو الذي يليه منتقلا عنه إليه
وكذلك إلى آخر فربما اقتنص ما ضل منه من أول وربما انقطع عنه وإنما يقتنصه بضرب من التحليل
والتأويل لكن الآثار الروحانية الواصلة إلى النفس في النوم واليقظة من أنها تتفاوت بحسب ضعف
لرشحها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له أثر بذلك ومتوسط ينتقل
عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه ويمكن تلوين النفس عند بعد رابطة أي شراء ثانية شديد في القلب
وتكون متمكنة فيها فتحفظها ولا يزول عنها ذكر أن من الآثار ليست تتفق من آثار فقط
بل ومجمع الخواطر الراسخة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل ويثبت
وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل وإلى ما لا يمكن ذلك تذنيب فما كان من
الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان إلهاما أو وحيا
صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج إلى
أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات أقول الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير
أقول لما ذكر الحالين وأما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن انتقال
التخيل لا ينتقل إلى ما يناسب حقيقيا إنما يكون فيه بتناسب ما في وهم وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص
ويختلف أيضا بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وبان الفصل الظاهر وبه قدم المقصود
من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب إشارة أنه قد يستعين بعض
الطبائع بأفعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا
وقد توجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم
في تقدمة معرفة فزع هو إلى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل
إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل من يشغل بعض من يستنطق
في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش إياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق أو بأشياء تترقرق أو بأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من الحيرة
وما يحرك الخيال تحريكا محيرا كأنه إجبار طبيعي

اي التسبب ه — اي بالصورة المرتسمة في الخيال ه — اي بحفظ الخيال القسم الثالث ه — قوله ص — المطلوب بيان — قوله ص — لها ص

وفي جبلتها إمكان وفرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يتوقف هذا في طبائع من مضطرب طباعه إلى الدهش
أقرب ولقبول [illegible] من الأحاديث المختلطة أميل كالبله والصبيان وربما أعان على ذلك من إسهاب
في الكلام المخلط ومن إيهام المس الجني وكل ما فيه حيرة وتدهيش فإذا اشتد توكل العقل
بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض بعد ذلك من اتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن
قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة يؤثر أي يروى والشد الجري العدو والمرج
ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل إذا أعيى والرعش الرعدة
ولرعشه أي الرعي والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه أي حيره وترقرق السراب تلألأ
ولمع وتمور أي تموج موجا وإمكان الفرصة اغتنامها ومن إسهاب إكثار الكلام والمس
المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل إظهار العجز ومن الاعتماد على الغير وفلان يكافح
من الأمور أي يباشرها بنفسه وأما الأشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة
معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع أو الزجاجة المضلعة إذا
أدير بحيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستضيئة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور
الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن من إبهام بالدهن وبالسواد المتشبث
بالقدر حتى يصير أسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه ومن الأشياء التي تترقرق
فكالزجاجة المدورة الملئ ماء الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة ومن الأشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج
شديدا في إناء أو غير للإلحاح النفخ أو الزج عليه أو الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل إيراد ما يستشهد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يوجد في
من أمور الطبيعة تنبيه اعلم أن مثال هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة
لها إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمرا معتمدا ولكنها تجارب
لما تثبت طلبت أسبابها ومن السعادات أن يتفق للمستبصر أن يعرض له هذه الأحوال في
نفسه أو يشاهدها مرارا كثيرة من غيره حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا

تواني — لرزه — والملبس بيان — قوله ص — اثباته ص — اي الاتفاق — المغيبات ه — اي المشاهدة — صحة بيان

الى طلب السقيا فاذا انتفع جسمت الغايات منه واطمأنت النفس الى وجود ذلك من الاسباب وخضع الوهم
فلم يعارض العقل فيما يرومه وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات
هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه لنا من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان
عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل يقال ربا بالقوم ربا اي رقيتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة
فوق شرف … اسعاف الطبيعة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى
وباقي الفصل ظاهر وهذا الكلام … كيفية الاخبار عن الغيب … ولعلك قد بلغك
عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا
لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل او الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل
ذلك مما لا يوجد في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة
وربما يتاتى لي ان اقتص بعضها عليك لما فرغ عن بيان … الثلث المشهورة التي تنسب الى
العارفين وغيرهم … اراد ان ينبه على ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكر في
هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يليه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب
العادة لان تلك الافعال انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن
الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات ومع
غير مناسب لهذا الموضع تذكرة … اليس قد بان لك ان النفس الناطقة
ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلايق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها
وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء
يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وسيع اوهام من الناس على تغيير مزاج
مزاجا او كرهه … فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا الجميع
ما عددته … الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد
علمت انه ليس كل مسخن حارا ولا كل مبرد باردا فلا

قوله

الاشياء

ما عددته لك

اخره

فلا تستنكر ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنه انفعال بدنه
ولا تستنكر ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كان
قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي هي شهوة او غضبا او خوفا غير … الذي
في هذا الفصل شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لها
تعلق ما بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف وسائر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما
يتبعها كالظنون والشهوات بل كالخوف والفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر
للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم
الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان
توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر
وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في
اوائل البرء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه اذا اقبل واما التنبيه فهو ان نعلم
من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى ساير الاجسام
ويكون تلك النفس لقوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادي جميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني بحدوث … في
تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه …
… اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن
النفس الناطقة بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه او في … ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر
انه ليس كل مسخن حارا فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد باردا فان صورة الماء مبردة وليست
باردة انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى
تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها
خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد
انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر
بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا

اي تاثير النفس الكيفية المتصفة بالصفة الراسخة

اي الافعال الماضية في الفصل المتقدم كالاستسقاء والاستشفاء بعد الطلب والخسف ونحوه بعد الدعاء

في البدن لا يوجب الحكم بان تكون النفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا المقبلات التي
لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة
لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على
تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان
المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه
وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ انه يقول
النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب
والفرح ادراكات وصفات تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها
امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن الجائز الاكتفاء بالجهل بيان الدعوى
المذكورة اشارة ان هذه القوة للنفس بحسب مزاجها الاصلي لما يفيد من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس
كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل للاولياء الابرار اقول لما اثبت وجود قوى لبعض النفوس مبادئ ان نية
اقول القوى التي هي مبادئ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة تختص بذلك البعض من النوع
فذكر ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غير ما
حاصلا بالكسب اوليا الكسب فان من اقسام هذه الامور يتم تفسير كلامه ان يقال هذه القوى ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي
بعينها الشخص الذي تصير معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما
للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية
لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة
فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوع واحد كاف في الدلالة
على ان وبيان النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه
اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس

ثم يكون خيرا رشيدا زكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه
في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا
ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرنفسه من غلوائه في هذا المعنى
فلا يلحق شاو الازكياء فيه اقول الغلو والغلواء والغاية والحد والمعنى ظاهر مما مر وذلك
على ان الجبلة والكسب مجتمعان في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط
من الجانب الذي يقابله اشارة ان الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا
القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصية وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او متنقل كيفية في واسطة ومن
تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان من المرض
وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يعرض الى يوجب
وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها لم
تجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والاجزاء كما يعلم فيها من
الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الراي العامي ان الامور الغريبة تنبعث من مباد ثلثة احدها الهيئة النفسانية
المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى
سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية اوبينها وبين قوى نفوس ارضية
مخصوصة باحوال فلكية وانفعالية مناسبة فتنبع صدور اثار غريبة والسحر من قبيل
القسم الاول والمعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم
الثالث لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الانسان شرع ان
يبين السبب لساير الحوادث الغريبة التي تحدث في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة
في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون

سيما من اجرام السماوية وهي وضعها الا لكون شبنا جادث ادرض ما لم يتم اليها قابل مستعد لموضوع

وباقي الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل الشمس المنسوب الى الاجرام السفلية باثرها

بمن حجار وعند جذب المغناطيس الحديد من قبلها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه

نسب الى حجار وجذب المغناطيس الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم من جنات وكذلك الطلسمات

فوضعه اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة وهو ان تنبري احتكار الكل شي فذلك من طيش

وعجز وليس الخرق تكذيبك ما لم يستبن لك جليته دون الخرق تصديقك بما لم تقم بين يديك

بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يتبرهن

استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان

واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى الفعالة المنفعلة اجتماعات

على غرائب ابن اي اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق

ونرجت الماشية اي انفشتها واهملتها وذادها اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب

المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على انكار احد طرفي الممكن من

غير حجة ليس الى الخرق من الاولى طرفه مراد ضمن غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف

ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات

العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية انها من خاتمه اي

قد يخصّك لكنها من حيث اشارات نعم عن زبدة الحق والقبل منع الحكم في لطائف الكلم فضنه

عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع

الغاغة اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة

سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك

عنه منجما مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان

لا مخارج لها ليجري مما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني

وبينك وكفى بالله وكيلا يقال مخض اللبن اذا اخذ زبده والزبدة زبد اللبن والزبدة

اخص منه والغبي والغبية واحد وهو الذي يؤثر به الصيغ وابتذال الثوب امتهانه وترك

صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحرب وكل امر وصغاه

ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والجذوة الذين اخذ عنه وعدل والايمان

جمع يمين وهي ذات صغير يسقط على وجه الغنم والحمير اعينها ويقال للرعاع من الناس العمى

انما هم همج وتوثيق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس ومنهم منها الوسواس

ودرج اليه اي ادناه منه على التدريج ومراستنزال طلب الرياسة واسلفت اي اعطيت

فيما تقدم وتاسى به اي تعزى به واذاع الخبر افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عنايتهم

بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين

لاضدادها واما خالين عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها

اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يتفرقون

الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلين

اصلين مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها

عن جميع فرق منهم لعلهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون

لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة

والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس

المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين

يعرفون قدرها فقد امر بافشائها بارعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم

النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم

واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الامر المنافي للحق وهو تحرزهم

عن منزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو

نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عملا

تصحيحه صح

بعدم

الازعاج الاقلاع ٥

قوله صح

بيسالك صح

الاعدابه

دوس

ودونها حسبما ذكر وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب نهنا ما يسر من حل مشكلات
كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر
الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال وأنا أتوقع ممن يقع إليه
كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب
طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ وإليه المعاد

قد اتفق الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة
على يدي محمد بن عبد الرحمن ... في أواسط ربيع
الأول من شهور سنة ست وخمسين وسبعمائة
بمدينة سلطانية كلستان حماها الله وسائر بلاد الإسلام
عن الآفات وصان أهلها عن المخافات بحمده وفضله

القيوم هو القايم بذاته بغير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى ٥

سطر ٢٤